

v. 6, n. 2
jul./dez.
2025

Financiamento



FAPEMIG

ANIMAIS



POLÍTICOS

ANIMALIDADE, COMUNIDADE E O FUTURO DO CORPO POLÍTICO

(DÉS}TPOÇOS



DEVIR

agência animal

FRONTEIRAS

ANIMAIS

política planetária

PÓS-HUMANISMO

antropoceno

ontologias do viviente

ZOOÓPOLIS

biopolítica

biopoética

alianças multiespécie

NOVO

MATERIALISMO

POLÍTICOS

Editor-chefe: Andityas Matos (andityas@ufmg.br)

Organização do dossiê: Carlo Salzani

Editoração técnico-científica: Antônio Lopes e Fransuelen Silva

Revisão de texto: Rivera Soluções em Comunicação

Projeto gráfico e diagramação: Thiago Santos

Bolsistas: Ana Custódio e Luísa Matheus

DOI da Edição: <https://doi.org/10.53981/destroos.v6i2>

Site: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadestrococos>

Apoio institucional: Departamento de Direito do Trabalho e Introdução ao Estudo do Direito (DIT), Faculdade de Direito da UFMG



Financiamento: FAPEMIG

Departamento de Direito do Trabalho e
Introdução ao Estudo do Direito (DIT)
Faculdade de Direito e Ciências do Estado
Universidade Federal de Minas Gerais
Avenida João Pinheiro, n. 100, Centro
Edifício Vilas Boas, 9º andar
Belo Horizonte/MG - 30130-180 - Brasil
E-mail: destrococos@direito.ufmg.br

(Des)troços: revista de pensamento radical (e-ISSN 2763-518X) é uma publicação semestral do grupo de pesquisa *O estado de exceção no Brasil contemporâneo: para uma leitura crítica do argumento de emergência no cenário político-jurídico nacional da Universidade Federal de Minas Gerais*.

Nossa linha editorial propõe escovar a tradição filosófica a contrapelo, fazendo emergir correntes subterrâneas ou marginais do pensamento com o objetivo de promover uma crítica radical e não disciplinar dos discursos filosóficos que moldaram e moldam a construção do Direito e do Estado no Ocidente. Esses discursos, embasados em visões autoritárias do político, ocultam estruturas e dispositivos de dominação, tais como gênero, classe, raça e sexualidade, os quais acabam por normalizar a exceção e legitimar a violência do poder político-jurídico. O periódico aceita artigos, ensaios, resenhas, entrevistas, traduções, além de experimentações artísticas, para os dois dossiês temáticos anuais, além de receber, em fluxo contínuo, trabalhos dentro da linha editorial geral.

EQUIPE EDITORIAL

Editor-chefe

Andityas Soares de Moura Costa Matos

Editoras de seção

Ana Suelen Tossige Gomes
Antonio Lopes de Almeida Neto
Fransuelen Geremias Silva
Isabella Coimbra Pires de Mello
João Luiz Freire Castro
Luísa Côrtes Grego
Samuel Almeida Fernandes
Thiago César Carvalho dos Santos

Estagiárias

Ana Carolina Custódio
Luísa Guimarães Matheus

CONSELHO EDITORIAL

Ana Suelen Tossige Gomes	Université Libre de Bruxelles, Bruxelles, Bélgica
Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos	University of Westminster, Londres, Inglaterra
Andrew Culp	California Institute of the Arts, California, Estados Unidos da América
Angelica de Freitas e Silva	University of Westminster, Londres, Inglaterra
Barbara Peccei Szaniecki	Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Berenice Alves de Melo Bento	Universidade de Brasília, Brasília, Brasil
Chiara Bottici	The New School Welcome Center, Nova Iorque, Estados Unidos da América
Daniel Arruda Nascimento	Universidade Federal Fluminense, Macaé, Brasil
Djalma Thürler	Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil
Dolores Aronovich Aguero	Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Brasil
Edson Luis de Almeida Teles	Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, Brasil
Eduardo Viveiros de Castro	Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Elettra Stimilli	Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Roma, Itália
Fabian Ludueña Romandini	Universidade de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina
Felipe Araújo Castro	Universidade Federal Rural do Semi-Árido, Mossoró, Brasil
Flávia Souza Máximo Pereira	Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, Brasil
Francis Garcia Collado	Universitat de Girona, Girona, Espanha
Frédéric Neyrat	Universidade de Wisconsin-Madison, Madison, Estados Unidos da América
Giuseppe Mario Cocco	Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Hans Lindahl	Tilburg University, Tilburg, Países Baixos
Igor Campos Viana	Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, Brasil
Jailane Devaroop Pereira Matos	Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, Brasil
Jonnefer Francisco Barbosa	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, Brasil
Joyce Karine de Sá Souza	Nova Faculdade, Contagem, Brasil
Júlia Ávila Franzoni	Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Júlia Otero dos Santos	Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil
Laura Bazzicalupo	Università degli Studi di Salerno, Fisciano, Itália
Maeve Cooke	University College Dublin, Dublin, Irlanda
Marcelo Maciel Ramos	Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil
Márcio Alessandro Neman do Nascimento	Universidade Federal de Rondonópolis, Rondonópolis, Brasil
Marco Antônio Sousa Alves	Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil
Michele Spanò	École des hautes études en sciences sociales, Paris, França
Murilo Duarte Costa Corrêa	Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, Brasil
Patricia Peterle	Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil
Paulina Tambakaki	University of Westminster, Londres, Inglaterra
Priscilla Wald	Duke University, Durham, Estados Unidos da América
Raphael Guazzelli Valerio	Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Brasil
Ricardo Evandro Santos Martins	Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil
Rita de Cássia Lucena Velloso	Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil
Rita Fulco	Scuola Normale Superiore di Pisa, Pisa, Itália
Robin Celikates	Freie Universität Berlin, Berlin, Alemanha
Rodrigo Guimarães Nunes	Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Silvio Luiz de Almeida	Universidade Presbiteriana Mackenzie, Rio de Janeiro, Brasil
Thaísa Maria Rocha Lemos	Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil
Thanos Zartaloudis	University of Kent, Canterbury, Inglaterra
Thomas Berns	Université de Bruxelles, Bruxelas, Bélgica
Vinícius Nicastro Honesko	Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil
William E. Scheuerman	Indiana University Bloomington, Indiana, Estados Unidos da América

SUMÁRIO

EDITORIAL

Andityas Soares de Moura Costa Matos e Carlo Salzani
Reinventing the Human, Reinventing the Polis

e60185

DOSSIÊ ESPECIAL

Alejandra Vallejos Carrasco e Andrés Gómez Seguel
El cuerpo animal como frontera: política, afecto y performatividad en la
relación humano-animal

e60729

Ana Rackel de Paula Quintas e Patricia Oliveira Lira
Devir caranguejo: do homem enfiado na lama à cambada antenada

e58397

Anna Caramuru Pessoa Aubert
Rights for and *with* animals: inviting animals into the conversation about
their rights

e60193

Annie Bernatchez e José Julián López
The politics of sight and bearing witness to animal suffering: lessons from
the sociology of human rights

e60286

Arthur Cândido Lima, Lisandra Espíndula Moreira e Wanderson Vilton Nunes da Silva
As bio-lógicas do mundo-zero: ensaio teórico-político sobre a animalização
de corpos negros em situação de rua

e59879

Blanca Irais Uribe Mendoza
Antropo-zoo-génesis de la agencia animal

e60731

Bruno Henrique do Rosario Xavier
Entre os corpos celestes e os corpos animais: como o paradigma da física
influenciou os estudos sobre os animais na ciência contemporânea

e59997

Carlo Salzani
Political dogs in the anthropocene

e60307

Eva Botella Ordinas
"Todas las cosas vestidas con la gloria de la magnífica igualdad".
Dos conceptos de biopolítica estadounidenses decimonónicos: Edward
Payson Evans frente Voltairine de Cleyre

e59980

- e60916** **Hilda Nely Lucano Ramírez**
Metabolismo social, justicia alimentaria y liberación animal
- e60854** **Iana Fishova**
Entanglements of new materialist response-ability and intra-actions in the praxis of vegan education
- e60014** **Iverson Custódio Kachenski**
Lutos insurgentes na animalidade (in)humana: tensões políticas entre fúria nostálgica e fúria queer em Judith Butler
- e61076** **Johannes Kögel**
Putting animal parts into humans: a political analysis
- e59892** **Jorge Vélez Vega**
Los organismos biopoéticos de la biopolítica
- e60858** **Josué Imanol López Barrios**
Genealogía y biohistoria: Foucault, Nietzsche y la historicidad de los animales
- e60761** **Leandro Ezequiel Simari**
Animales y política en la ciudad moderna: amenazas, fábulas y desbordes de la vida animal de Buenos Aires (1871-1910)
- e59991** **Marcos Nalli e Luiz Guilherme Nunes Cicotte**
Biopolítica e animalidade precária: um percurso cruzado entre Foucault e Butler
- e59960** **María Antonia González Valerio**
Lo animal y la ciudad: ontologías de lo viviente y configuraciones territoriales en la Ciudad de México
- e59770** **Martina Davidson**
Más allá de la metáfora: hacia una práctica multiespecie encarnada, situada y desobediente
- e57986** **Mateus Scota**
Arte Gósmica, reduto de políticas planetárias
- e57656** **Mateus Vinícius Barros Uchôa**
Extramundandade além do humano: uma crítica animalista ao conceito de mundo de Heidegger
- e60010** **Matheus Becari Dias**
Nietzsche e o animal político: crítica ao *logos* político e a potência multiespécie

Justicia social y explotación animal: reflexiones sobre una alianza imposible	Paula Cristina Mira Bohórquez	e60783
O animal e o anjo: uma eclesiologia batailliana?	Pedro Morais Vasques	e58224
Rights and liberation for the non-existent: the implications of de-extinction	Richard Giles	e59883
On the specific existence of animal culture: life torn asunder	Robert Briggs	e59884
The revolutionary power of becoming-animal: Achilles as posthumanist hero	Stefan Dolgert	e59979
Una lectura difractiva del sacrificio, la reciprocidad (negativa) y la resistencia de los animales más que humanos	Surama Lázaro Terol	e60726

ARTIGOS

Subalternidades y dinámicas de poder asimétricas en México	Abril Uscanga Barradas	e60030
Bases para una ética materialista sobre el cuerpo	Javier Ugarte Pérez	e59757
<i>Benedictus de Spinoza bene dictus de Anarchia</i> : deseo, sexualidad y placer en Spinoza <i>cum</i> Deleuze	Martín Chicolino	e59431
Políticas prefigurativas: a revolução (im)possível na pós-modernidade	Ricardo Mendes Mattos	e60680

ENSAIOS

- e62260** **Erick Quintas Corrêa**
Uivos para Sanguinetti: do terrorismo de Estado ao despotismo ocidental

TRADUÇÕES

- e59534** **Dario Gentili; tradução por Raphael Guazzelli Valerio e Matteo Allegrezza**
Do sujeito-povo ao sujeito antagonista
- e61174** **Ricardo Sanín-Restrepo**
La cola de la serpiente: mi respuesta a la crítica de Slavoj Žižek sobre mi
"Interpretación de los Mundos Múltiples"

RESENHAS

- e62978** **Ermanno Castanò e Emanuela Fazio**
Zoópolis. Animais na biopolítica: resenha de *The Biopolitical Animal*, org. por
Felice Cimatti e Carlo Salzani

PRODUÇÕES ARTÍSTICAS

- e59978** **Débora Curti e Édio Raniere**
Bichosluz do sol

REGRAS DE SUBMISSÃO



REINVENTING THE HUMAN, REINVENTING THE POLIS

REINVENTAR LO HUMANO, REINVENTAR LA POLIS

REINVENTANDO O HUMANO, REINVENTANDO A PÓLIS

Andityas Soares de Moura Costa Matos  

Carlo Salzani  

The turn of the twenty-first century has witnessed a profound reconfiguration of the conceptual terrain that binds animals, humans, and the political. Once anchored in the Aristotelian division between *logos* and *phōnē*, Western political thought placed the human at the centre of community and the nonhuman at its periphery, rendering animality—whether other animals’ or our own—politically inert. Yet it is precisely the erosion of this dichotomy, precipitated by biopolitical theory, multispecies studies, and new forms of ecological critique, that characterizes the intellectual momentum of our present. This special issue emerges at the crossroads of these transformations and invites us to rethink the political not only through the lens of the human but also through the complex, entangled agencies of other living beings.

Across a wide range of disciplines—philosophy, anthropology, sociology, political theory, science studies, and the arts—the contributors to this issue converge on the insight that contemporary politics can no longer be restricted to human institutions or human bodies. Instead, political life is increasingly understood as the product of multispecies entanglements shaped by ecological vulnerability, technological intervention, urban cohabitation, and global systems of violence. What unites the diverse perspectives gathered in these pages is the conviction that the future of the *polis* is inseparable from the future of animality, both human and nonhuman.

One prominent thematic axis concerns the *collapse of the human/animal divide* and its implications for community formation. Biopolitics—understood broadly as the governance of life—has exposed the fragility of the category “human,” revealing how race, species, embodiment, and vulnerability intersect in practices of inclusion and exclusion. Several contributions explore how animality is evoked to police bodies deemed

disposable or politically illegible, illuminating the persistent racial and colonial logics underpinning the designation of who counts as fully human. These reflections challenge us to reconsider the foundations of the political community not as the domain of rational subjects but as a contested field shaped by corporeality, contingency, and shared exposure to harm.

A second thematic cluster addresses *multispecies cohabitation and urban ecologies*. Cities appear here not as purely human achievements but as dynamic environments where different species negotiate space, meaning, and survival. Whether through unexpected forms of companionship, conflict, resistance, or architectural co-creation, animals participate in the making of the urban and shape the terrain of political possibility. These analyses invite a reconceptualization of the city as an ontological device—a place where the categories of nature and culture fold into each other, and where the living continually redraws the boundaries of the political.

Equally significant is the question of *technoscience and its reconfiguration of life*. From xenotransplantation to de-extinction, contemporary biotechnologies unsettle inherited distinctions between natural and artificial, human and nonhuman, living and engineered. These developments illuminate the political economies of “biocapital,” the symbolic hierarchies structuring our relation to different species, and the shifting ethical frameworks that accompany attempts to manipulate, revive, or redistribute life. They compel us to confront the emergent forms of control, dependency, and exploitation that shape our collective biological future.

Finally, a recurring thread across the issue is the search for *alternative modalities of political imagination*. Whether drawing on Nietzschean vitality, Deleuzian becomings, ecofeminist genealogies, or aesthetic-political practices emerging from more-than-human worlds, some contributors propose new ways of thinking politics beyond the sovereign human subject. These approaches emphasize relationality, embodiment, creativity, and the capacity to generate worlds in common. They invite us to consider forms of coexistence that resist domestication—resistant, insurgent, uncertain, and deeply situated.

Taken together, the contributions to this special issue gesture toward a radical reinvention of the *polis*: no longer the exclusive space of the human, but an expanded, precarious, and multispecies community. This is not merely an ethical proposition but a political imperative: to rethink the conditions of life on a planet marked by ecological crisis, structural violence, and the increasing entanglement of bodies, technologies, and environments. The challenge before us is not simply to include animals in existing political frameworks, but to transform those frameworks in ways attentive to the shared, heterogeneous, and often unruly forces that compose our worlds.



Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

DOSSIÊ ESPECIAL

EL CUERPO ANIMAL COMO FRONTERA: POLÍTICA, AFECTO Y PERFORMATIVIDAD EN LA RELACIÓN HUMANO-ANIMAL

THE ANIMAL BODY AS A FRONTIER: POLITICS, AFFECT, AND PERFORMATIVITY IN THE HUMAN-ANIMAL RELATIONSHIP

O CORPO ANIMAL COMO FRONTEIRA: POLÍTICA, AFETO E PERFORMATIVIDADE NA RELAÇÃO HUMANO-ANIMAL

Alejandra Vallejos Carrasco 

Universidad de Chile, Santiago, RM, Chile

Andrés Gómez Seguel 

Universidad de Chile, Santiago, RM, Chile

Submetido em: 30/07/2025

Aceito em: 28/11/2025

Publicado em: 12/01/2026

Como citar: VALLEJOS CARRASCO, Alejandra; GÓMEZ SEGUEL, Andrés. El cuerpo animal como frontera: política, afecto y performatividad en la relación humano-animal. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e60729, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.60729



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Alejandra Vallejos Carrasco es antropóloga titulada por la Universidad Academia de Humanismo Cristiano y estudiante del Magister en Antropología Sociocultural en la Universidad de Chile. Sus líneas de investigación se centran en las relaciones interespecie, las emociones, el cuerpo y la antropología de la muerte, temáticas que también divulga en plataformas sociales. Se desempeña como asistente de investigación y cuenta con publicaciones relacionadas con estos intereses.

Andrés Gómez Seguel es profesor e investigador del departamento de Antropología de la Universidad de Chile. Investigador Juan de la Cierva en la Universidad Autónoma de Barcelona, postdoctorado en University of California, San Diego. Doctor Europeus en Sociología por la Universidad del País Vasco. Sus líneas de investigación en el núcleo Especulativo sobre la Tecnociencia y los Biomateriales incluyen el vínculo humano-animal.

Resumen

Este ensayo propone una reflexión crítica sobre el lugar que ocupan los animales no humanos en la política contemporánea, abordando la tensión entre su creciente visibilización como seres sintientes y las persistentes lógicas normativas que los reducen a objetos de uso humano. A partir de perspectivas filosóficas y activistas, se analiza la performance como herramienta de denuncia pro-animal, problematizando sus alcances y límites cuando inscribe al animal dentro de marcos humanos de empatía, afecto o victimización. El texto explora la noción de performatividad y su capacidad para cuestionar los regímenes de reconocimiento corporal que definen lo humano y lo animal, proponiendo una política multiespecie que abra espacio a la alteridad irreductible del animal. Se plantea así una ética del encuentro que no busca traducir ni domesticar al otro, sino sostener la potencia transformadora de la diferencia.

Palabras clave

Política multiespecie; performatividad; alteridad animal.

Abstract

This essay offers a critical reflection on the role of nonhuman animals in contemporary politics, focusing on the tension between their increasing visibility as sentient beings and the persistent normative frameworks that reduce them to objects for human use. Drawing on philosophical and activist perspectives, the text analyzes performance as a tool of pro-animal protest, questioning its scope and limitations when it frames animals within human-centered notions of empathy, care, or victimhood. The essay explores performativity as a lens to challenge the bodily recognition regimes that define the human and the animal, proposing a multispecies politics that embraces the irreducible otherness of animals. It thus advocates for an ethics of encounter that does not seek to translate or domesticate the other but instead sustains the transformative power of difference.

Keywords

Multispecies politics; performativity; animal otherness.

Resumo

Este ensaio propõe uma reflexão crítica sobre o lugar dos animais não humanos na política contemporânea, abordando a tensão entre sua crescente visibilidade como seres sencientes e as lógicas normativas persistentes que os reduzem a objetos de uso humano. A partir de perspectivas filosóficas e ativistas, analisa-se a performance como ferramenta de denúncia pró-animal, problematizando seus alcances e limites quando inscreve o animal dentro de categorias humanas de empatia, afeto ou vitimização. O texto explora a noção de performatividade e sua capacidade de questionar os regimes de reconhecimento corporal que definem o humano e o animal, propondo uma política multiespécie que acolha a alteridade irreduzível do animal. Propõe-se, assim, uma ética do encontro que não busca traduzir nem domesticar o outro, mas sustentar a potência transformadora da diferença.

Palavras-chave

Política multiespécie; performatividade; alteridade animal.

1. Introducción

Este ensayo examina las tensiones que atraviesan la política animal contemporánea en América Latina a partir de los modos en que los cuerpos animales son representados, regulados y afectados en distintos marcos jurídicos, activistas y teóricos. En particular, se interroga cómo la visibilización del sufrimiento animal, aun cuando resulta políticamente necesaria, puede reproducir regímenes normativos que estabilizan la relación humano-animal bajo categorías antropocéntricas de reconocimiento y protección. Desde esta perspectiva, el texto aborda, de manera articulada, las prácticas performativas del activismo pro-animal, los dispositivos legales de protección, las formas cotidianas de domesticación y convivencia interespecie, así como ciertos debates teóricos sobre performatividad, alteridad y resistencia, con el fin de pensar una política animal que no se limite a la victimización ni a la inclusión bajo parámetros humanos preestablecidos.

2. Animales entre cosas y sujetos en la política contemporánea

En muchos ordenamientos jurídicos, incluido el chileno, los animales no humanos continúan siendo definidos como "cosas" en el marco del derecho civil, lo que permite su apropiación, uso y disposición por parte de los humanos como si se trataran de bienes materiales. Esta categoría legal, que los ubica al mismo nivel que objetos, resulta claramente anacrónica frente a las transformaciones contemporáneas en la manera de comprender y vincularse con los animales.

Esta paradoja —que aún sitúa a los animales como objetos pese al giro ético y epistémico contemporáneo— instala una tensión que orienta este ensayo: ¿cómo imaginar una política animal que no quede atrapada en los marcos afectivos o normativos del humanismo, y que permita acoger la alteridad encarnada del animal como una forma legítima de hacer mundo y política?

Aunque existen ciertos avances normativos —como el reconocimiento de su capacidad de sentir o la promoción de la "tenencia responsable"—, el derecho sigue operando mayoritariamente bajo un paradigma que legitima su instrumentalización, sin reconocer su singularidad ni agencia propia. De hecho, incluso los marcos legales más actualizados adoptan un enfoque "bienestarista" que busca minimizar el sufrimiento, pero sin cuestionar que los animales continúen siendo utilizados como recursos para fines humanos. La propuesta frente al problema jurídico que enfrentan los animales no humanos apunta a deshacer la antigua distinción entre sujetos y objetos. En lugar de seguir considerándolos como propiedades disponibles para el uso humano, se trata de reconocer su singularidad sin necesidad de inscribirlos dentro de una noción de "persona", lo que implicaría proyectar sobre ellos una lógica humana que les resulta ajena.¹

Humanos y animales coexisten en relaciones simbióticas donde las fronteras entre especies se desdibujan, atravesadas por vínculos complejos, tensos y asimétricos. Lejos del excepcionalísimo humano que impone control y dominación,

¹ Martínez Ossa, *Una aproximación crítica al problema del estatus jurídico de "cosas" de los animales no humanos*.

Haraway² propone un "devenir-con" que reconoce la constitución mutua de vidas diversas y nos invita a pensar una ética que florezca en esa interdependencia. Desde esta perspectiva, la naturaleza humana no se entiende aisladamente, sino como una relación con otros seres, y la política implica asumir responsabilidades "en presencia de quienes sufrirán las consecuencias" de nuestras decisiones.

Así, mientras los movimientos pro-animal amplían el horizonte ético y político para denunciar la violencia estructural contra los cuerpos animales y promover formas de convivencia basadas en el cuidado y la empatía, es fundamental evitar que estas transformaciones reproduzcan la reappropriación o domesticación de la alteridad animal bajo categorías humanas dominantes. Desde la promoción del veganismo ético hasta la legislación en favor de los derechos de los animales no humanos, este giro busca establecer modos de relación que desafían la lógica instrumental vigente. No obstante, la sensibilidad y el afecto, aunque esenciales para la politización, pueden terminar neutralizando la diferencia radical que caracteriza al animal.

Asumir responsabilidades en estas relaciones no solo interpela a la acción sobre el otro, sino también a la transformación de quienes actúan. Los humanos, inmersos en redes de poder asimétricas, somos también cuerpos afectados y moldeados por estos vínculos; el animal otro, desde su alteridad y resistencia, puede enseñarnos nuevas formas de existencia y devenir, al tensar los límites de lo dado, desestabilizan formas normativas que tienden a esquemas de poder y control. Así, la política interespecie se configura como un espacio de aprendizaje mutuo, en el que el reconocimiento de la diferencia radical implica abrirse a ser transformados por el encuentro con el otro. Por ello, cabe preguntarse: ¿qué sucede cuando el animal rechaza nuestra disposición afectiva, cuando muere, se escapa o rehúye el contacto? ¿Podemos reconocer esos gestos no como fallas, sino como expresiones legítimas de agencia y presencia política?

Si bien el reconocimiento ético y político del animal como otro con agencia ha avanzado, surgen tensiones importantes sobre cómo representar y politizar esa alteridad. En particular, una de las estrategias destacadas del activismo pro-animal ha sido la performance como acto de denuncia, que busca visibilizar la violencia estructural y el sufrimiento que el sistema capitalista oculta. Sin embargo, estas acciones, aunque poderosas, enfrentan el desafío de no reproducir mecanismos que, bajo la apariencia de empatía o cuidado, sigan inscribiendo al animal en marcos normativos humanos limitantes.

Estas tensiones jurídicas no sólo estructuran la forma en que el animal es administrado como cuerpo, sino que también condicionan los modos en que se lo hace visible políticamente. Por ello, el siguiente apartado aborda cómo el activismo performativo reproduce o desafía estos regímenes normativos.

3. La performance pro-animal: denuncia, visibilidad y sus límites

Una de las estrategias más contundentes del activismo pro-animal ha sido la performance como acto de denuncia. Cuerpos humanos cubiertos de sangre

² Haraway, *Cuando las especies se encuentran*.

que el sufrimiento animal sea reconocido social o políticamente, el animal podría ser compelido a encajar en parámetros preestablecidos y aceptados por la institución o el sistema, asumiendo así un rol casi obligatorio de victimización, una vida inocente, sufriente, legible solo desde las categorías afectivas y morales humanas. Esta operación, si bien moviliza empatía, corre el riesgo de reforzar la lógica antropocéntrica que coloca al humano como el único traductor legítimo de lo que el animal "es" o "siente". Sin embargo, es importante aclarar que no todas las referencias a lo humano son iguales ni se corresponden con esta postura dominante; más bien, se trata de un tipo específico de humano – una figura culturalmente situada y vinculada a estructuras de poder.

Esto no implica desestimar la brutalidad del sistema que convierte a los animales en mercancía. La industria ganadera, en tanto dispositivo central del capitalismo global, produce cuerpos y emociones animales como recursos al servicio de la acumulación, invisibilizando sistemáticamente sus vidas y sufrimientos. Desde una lógica antropocéntrica, estos cuerpos son reducidos a materia explotable, vaciados de agencia y sentido propio.

El desafío, entonces, es sostener la denuncia sin reducir al animal a una sola figura de víctima, abriendo paso a modos de existencia que no se agotan en nuestra empatía ni en nuestras gramáticas políticas. En otras palabras: si toda performance se reduce a una "lección moral", se pierde la riqueza del vínculo vivo y complejo entre especies.

El desafío consiste en pensar una política animal que no quede sujeta únicamente a las imágenes del dolor o a marcos humanos de reconocimiento.

4. La regulación performativa de cuerpos humanos y animales no humanos: entre normatividad y alteridad

En este marco, las teorías de la performatividad desarrolladas por Judith Butler⁶ ofrecen herramientas relevantes para pensar cómo los cuerpos —humanos y no humanos— se constituyen dentro de regímenes normativos específicos. Es importante precisar, sin embargo, que Butler no extiende de manera directa la noción de performatividad a los animales ni les atribuye actos de habla performativos en el sentido clásico. Por el contrario, su propuesta permite interrogar **los** límites de la inteligibilidad humana y los mecanismos de exclusión que hacen posible que ciertos cuerpos importen y otros queden fuera del campo de lo reconocible.

La performatividad no remite únicamente a lo que un sujeto "hace" al hablar, sino al poder de normas reiteradas para producir materialmente aquello que nombran, estabilizando ciertas formas de cuerpo, identidad y vida como legítimas. En este sentido, los cuerpos no existen fuera de las normas que los hacen legibles: la materialidad no es previa a lo social, sino que se constituye a través de regulaciones que operan performativamente.

Aunque la autora centra su análisis en la constitución del sujeto humano sexuado, su marco teórico muestra que la inteligibilidad de lo humano se produce a partir de exclusiones constitutivas. Lo humano se define en contraste con lo abyecto

⁶ Butler, *Cuerpos que importan*.

y lo no plenamente simbólico; en este límite, el cuerpo animal funciona como un exterior constitutivo cuya exclusión permite afirmar la figura de un sujeto humano racional, hablante y soberano. El animal no aparece, así como un sujeto fallido, sino como aquello cuya expulsión sostiene las fronteras de lo humano.

Desde esta perspectiva, la cuestión no es si los animales “performan” en el mismo sentido que los sujetos humanos, sino cómo los regímenes normativos humanos operan performativamente sobre los cuerpos animales, produciendo ciertas formas de vida como aceptables, convivibles o explotables. Este desplazamiento permite interrogar incluso prácticas orientadas al reconocimiento animal, cuando este solo es posible a condición de traducir al animal a categorías humanas de afecto, conducta u obediencia.

Esta lógica se vuelve particularmente visible en los contextos de domesticación. La convivencia cotidiana entre humanos y animales se sostiene en prácticas reiteradas —nombrar, corregir, sancionar, premiar— que no solo regulan conductas, sino que producen normativamente aquello que cuenta como un “buen animal” o un cuerpo adecuado a una forma de vida humana específica. En este sentido, la performatividad no se entiende aquí como *performance* ni como mera repetición de gestos, sino como el conjunto de actos normativos que, en su reiteración, materializan una realidad corporal y relacional determinada.

Reconocer este carácter performativo de la regulación animal desplaza el foco desde la inclusión hacia una interrogación más radical: no solo cómo integrar al animal en nuestras categorías ético-políticas, sino cómo abrimos a formas de corporalidad y de mundo que no se dejan capturar plenamente por nuestros esquemas normativos. Humanos y animales se afectan mutuamente; lo decisivo es la dirección y las condiciones bajo las cuales esa afectación se vuelve políticamente pensable.

Si pensamos que existen múltiples formas de ser cuerpo, de tener mundo, de hacer política, entonces cada ser es sujeto desde su punto de vista encarnado. Es el cuerpo —no el lenguaje, ni la razón, ni el afecto humano— el que constituye el punto de vista. El cuerpo, por ende, no es una base universal desde la cual se pueda hablar del otro, sino una forma situada de existencia.⁷

La pregunta que se abre entonces no es solo cómo incluir al animal dentro de nuestras categorías ético-políticas, sino cómo dejarnos afectar por su diferencia irreductible. Reconocemos que humanos y animales nos afectan mutuamente; el punto clave está en la dirección en que se produce esa afectación. Si lo que cambia es la forma de ser cuerpo, entonces lo político no reside únicamente en la inclusión, sino en la apertura a otros modos de existencia que no se dejan capturar del todo por nuestros esquemas. Este problema no se resuelve necesariamente con la visibilización del cuerpo animal, ni con su inclusión simbólica o legal dentro de una comunidad ampliada. De hecho, es pertinente preguntarse qué tipo de política se configura cuando el gesto de incluir al animal está condicionado por la necesidad de ajustarlo a normas humanas: de conducta, de afecto, de higiene, de obediencia.

En la convivencia cotidiana con animales domesticados, como perros o gatos, se despliega una serie de prácticas reiteradas —nombrar, corregir, sancionar, premiar— que no solo regulan conductas, sino que producen

⁷ Viveiros de Castro, *Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena*.

normativamente aquello que cuenta como un animal adecuado o convivible. Estas prácticas no describen una realidad previa, sino que la instituyen, configurando cuerpos, comportamientos y posiciones legítimas dentro de un orden social interespecie. En este sentido, la domesticación puede leerse como una operación performativa situada en las prácticas humanas, más que en una supuesta capacidad performativa del animal.

Este gesto de domesticación no se limita exclusivamente a los animales. Pensar lo animal no como lo otro de lo humano, sino como una frontera móvil que habilita regulaciones sobre múltiples cuerpos, permite comprender que "lo animal" opera menos como una esencia que como una función política: aquella que distribuye afectos, vulnerabilidades y jerarquías. En este punto resulta especialmente pertinente la propuesta de Mel Y. Chen,⁸ quien muestra cómo el lenguaje y la afectividad funcionan como tecnologías que asignan distintos grados de *animacidad*, es decir, niveles diferenciados de vitalidad y agencia a los cuerpos.

Desde esta perspectiva, la distinción entre lo animado y lo inanimado —y, por extensión, entre lo humano y lo animal— no es natural ni estable, sino socialmente producida y vigilada, con consecuencias políticas profundas. Las jerarquías de animacidad organizan qué cuerpos merecen cuidado, duelo o protección, y cuáles pueden ser expuestos al daño sin consecuencias éticas o jurídicas. Estos regímenes no solo afectan a los animales, sino también a cuerpos humanos racializados, infantilizados o patologizados, revelando que la frontera de lo "animal" funciona como un dispositivo de ordenamiento más amplio. Reconocer esta distribución desigual de animacidad permite pensar una política del cuerpo que no parta de la excepcionalidad humana, sino de una vulnerabilidad compartida, capaz de reconfigurar las relaciones ético-políticas sin reducir al otro —animal o humano— a víctima ni a reflejo de nuestra humanidad.

5. Más allá de la visibilización: cuerpos en encuentro, agencia y política

La política animal no se agota en la visibilización del sufrimiento, sino que también acontece cuando los cuerpos —humanos y no humanos— se disponen o se resisten a ser tocados, mirados o entendidos. Se trata de una política sin garantías, que puede derivar en cuidado, conflicto o compañía. Estas interacciones evidencian que el cuerpo animal comunica, interrumpe y desplaza nuestras nociones humanas de afecto, cuidado o control. Las emociones y los cuerpos, por tanto, no solo median el vínculo, sino que constituyen puntos de tensión.

El animal puede no responder como se espera; y en esa no correspondencia puede leerse una forma de agencia política que no depende de su traducción a esquemas humanos. La mirada animal, así, no solo es una provocación ética sino una posibilidad política, porque confronta al humano con su incapacidad de traducir o normar al otro sin reducirlo. Es precisamente en esa zona de no correspondencia donde se abre una vía para pensar una política otra: una política que no requiere reconocimiento ni sensibilidad como condición para que la alteridad tenga lugar.

⁸ Chen, *Biopolítica, importancia racial y afecto queer*.

Si el animal puede escapar, morder o rechazar nuestras expectativas, lo hace como expresión de una agencia que se resiste a la forma que le hemos asignado. Esta resistencia no es exclusiva del animal: también los humanos, cuerpos normados y domesticados por estructuras disciplinarias, enfrentamos formas de vida que nos encajonan. En la fractura del vínculo, cuando el animal se desvía de lo previsto, aparece no solo su potencia política, sino la posibilidad de pensar otras formas de agencia para nosotros mismos. Aprender del otro cuerpo no es solo empatía, sino reconocer que hay gestos —no siempre decibles ni comprensibles— que desordenan el reparto normativo de los cuerpos e invitan a imaginar una vida más porosa, menos sujeta a lo que "deberíamos ser".

6. Marco legal y tensiones normativas

Más que realizar un análisis dogmático del derecho animal, este apartado se centra en mostrar cómo distintos ordenamientos jurídicos latinoamericanos producen estatutos animales contradictorios, evidenciando una tensión estructural entre reconocimiento, control y explotación.

Conviene distinguir desde el inicio entre los marcos jurídicos —que definen los modos institucionales de clasificación y regulación de los animales— y las dimensiones políticas, que exceden al derecho e involucran disputas sociales, éticas y afectivas. Esta distinción es clave para evitar que la crítica al derecho animal quede atrapada en una lectura exclusivamente normativa.

En este sentido, la situación chilena no constituye una excepción dentro del contexto latinoamericano, sino que forma parte de un entramado jurídico regional marcado por ambivalencias y contradicciones. En distintos países de la región, los animales no humanos continúan siendo definidos jurídicamente como bienes o "cosas", mientras que, de manera paralela, se incorporan reconocimientos parciales de su sintiencia o de su valor moral, sin que ello implique una transformación estructural del paradigma normativo dominante.

Tradicionalmente, los animales han sido jurídicamente considerados como "cosas", específicamente bienes muebles semovientes, según el artículo 567 del Código Civil,⁹ lo que permite su apropiación, uso y disposición como propiedad. Esta clasificación patrimonial ha comenzado a erosionarse con la promulgación de normativas que intentan instalar un nuevo paradigma: el del animal como ser sintiente. La Ley N° 20.380 sobre Protección Animal,¹⁰ introduce esta perspectiva al reconocer la capacidad de los animales para experimentar sufrimiento, sentando las bases para su protección frente a tratos crueles o negligentes. A ello se suma la Ley N° 21.020, conocida como Ley Cholito,¹¹ que regula la tenencia responsable de animales y establece obligaciones claras para tutores, reforzando el compromiso estatal con la protección animal en contextos urbanos y domésticos.

⁹ Código Civil de la República de Chile, promulgado el 14 de diciembre de 1855, en *Ley Chile*, Biblioteca del Congreso Nacional.

¹⁰ Ley N.º 20.380, Sobre protección de los animales (Chile), publicada el 3 de octubre de 2009 en *Ley Chile*, Biblioteca del Congreso Nacional.

¹¹ Ley N.º 21.020, Sobre tenencia responsable de mascotas y animales de compañía (Chile), publicada el 2 de agosto de 2017 en *Ley Chile*, Biblioteca del Congreso Nacional.

Este movimiento no es exclusivo de Chile. En Argentina, el Código Civil y Comercial de la Nación,¹² en su artículo 227, continúa considerando a los animales como "cosas", reproduciendo una lógica similar a la chilena. Sin embargo, este encuadre ha sido progresivamente erosionado por la jurisprudencia, que en casos emblemáticos ha reconocido a ciertos animales como sujetos de derecho, introduciendo una fisura significativa en la distinción clásica entre sujetos y objetos. A ello se suma la vigencia de la Ley N° 14.346, que penaliza los actos de maltrato y crueldad animal, así como diversas leyes específicas que prohíben prácticas particulares, como la Ley N° 27.330, que proscribire las carreras de perros.

En Colombia, aunque los animales tampoco son reconocidos plenamente como sujetos jurídicos autónomos, el marco normativo¹³ ha avanzado en el reconocimiento de su bienestar y protección. La Ley 1774 de 2016 reconoce a los animales como seres sintientes y refuerza la sanción penal del maltrato. Complementariamente, la Ley 2054 de 2020, que modifica la Ley 1801 de 2016 (Código Nacional de Policía), establece obligaciones concretas para los municipios en materia de centros de bienestar animal, refugios, atención veterinaria y políticas de adopción, así como mecanismos de apoyo a fundaciones y organizaciones de rescate. No obstante, este reconocimiento sigue operando dentro de una lógica administrativa y tutelar, donde los animales permanecen como objetos de gestión estatal más que como agentes con presencia política propia.

Sin embargo, en los tres países estas transformaciones conviven con normativas que mantienen una lógica de instrumentalización. En Chile, actividades como el rodeo, las carreras de animales y diversos deportes ecuestres continúan reguladas por marcos sectoriales que, aunque incorporan criterios de bienestar, subordinan el cuerpo animal a fines culturales, económicos o recreativos. De modo similar, tanto en Argentina como en Colombia, la protección animal coexiste con excepciones legales que permiten el uso intensivo de animales en espectáculos, industrias productivas y sistemas agroalimentarios.

A este entramado se suman las regulaciones del Servicio Agrícola y Ganadero (SAG), especialmente aquellas relacionadas con el transporte, manipulación y faenamiento de animales, como se establece en los Decretos N° 28¹⁴ y N° 29¹⁵ del Ministerio de Agricultura. Estas normativas exigen condiciones mínimas de bienestar durante los procesos productivos, pero en la práctica, muchas veces no se cumplen o carecen de fiscalización efectiva, lo que redundaría en situaciones de sufrimiento sistemático invisibilizado por la lógica productiva. Incluso en los centros de manejo y mataderos, la opacidad y el déficit de control perpetúan una forma de violencia estructural que es aceptada socialmente bajo el argumento de necesidad económica o cultural.

En conjunto, el análisis comparado permite observar que el derecho latinoamericano se sitúa en una zona ambigua y tensionada: reconoce

¹² Biblioteca del Congreso de la Nación Argentina, *Dossier legislativo N.º 245: Derecho animal en la legislación nacional*.

¹³ Departamento Administrativo de la Función Pública, *Ley 2054 de 2020 (Colombia)*.

¹⁴ Decreto N.º 28, Aprueba reglamento sobre protección de los animales que provean de carne, pieles, plumas y otros productos al momento del beneficio en establecimientos industriales (Chile), Ministerio de Agricultura, promulgado el 5 de junio de 2012; publicado en el Diario Oficial el 30 de mayo de 2013. En *Ley Chile*, Biblioteca del Congreso Nacional.

¹⁵ Decreto N.º 29, Aprueba reglamento sobre protección de los animales durante su producción industrial, su comercialización y en otros recintos de mantención de animales (Chile), Ministerio de Agricultura, publicado el 17 de agosto de 2013 en *Ley Chile*, Biblioteca del Congreso Nacional.

progresivamente al animal como ser sintiente, pero lo sigue administrando como recurso, propiedad o población a gestionar. Esta dualidad normativa no solo regula cuerpos, sino que también produce formas específicas de visibilidad, afecto y silenciamiento. Así, el animal aparece protegido en ciertos contextos y despojado de valor en otros, anticipando las tensiones centrales de la política animal contemporánea: cómo denunciar la violencia sin reducir al animal a una víctima institucionalizada y cómo pensar una política que no reproduzca, incluso en el cuidado, las lógicas de control y domesticación propias del humanismo jurídico.

La contradicción normativa en torno a la protección animal no es únicamente jurídica, sino también epistemológica y política, en tanto se sostiene sobre un régimen antropocéntrico que jerarquiza la vida y define qué cuerpos son legibles como protegibles. En este sentido, el derecho opera de manera performativa al producir al animal como objeto regulable, visibilizando ciertos sufrimientos mientras otros quedan fuera del marco empático y normativo. Si bien los avances legislativos y las acciones activistas han permitido reconocer el sufrimiento animal, este reconocimiento suele quedar restringido a formas de violencia explícita, reforzando una figura del animal como víctima pasiva y reduciendo su agencia. Esta lógica evidencia la tensión entre visibilizar el sufrimiento y el riesgo de domesticar la alteridad animal al traducirla a categorías humanas —jurídicas, culturales o afectivas—. Así, el desafío no reside únicamente en ampliar la inclusión normativa, sino en pensar una política que no se limite a hacer visibles ciertos cuerpos bajo condiciones preestablecidas, sino que permita formas de coexistencia que reconozcan la diferencia irreductible y la agencia de los animales no humanos.

En este sentido, los marcos legales en distintos contextos latinoamericanos permiten observar cómo las tensiones entre derechos, afectividad y normatividad atraviesan los procesos contemporáneos de protección animal. Más que operar como dispositivos neutrales, estas legislaciones configuran regímenes performativos que definen qué cuerpos animales resultan legibles, protegibles o excluidos. Las prácticas denunciativas —jurídicas, activistas y cotidianas— no resuelven estas tensiones, pero las hacen visibles y disputables, abriendo espacios para cuestionar los límites desde los cuales se define lo animal, el sufrimiento y la protección.

7. La política del encuentro: cuerpos humanos y animales en diálogo y desorden

Para dar cabida a lo que queda fuera del marco jurídico y superar sus limitaciones, que aún conciben a los animales como objetos de protección o recursos disponibles, es necesario abrir el debate hacia una interrogación filosófica más profunda, que reconozca la radical alteridad del animal. No se trata solo de ampliar derechos o mejorar condiciones de vida, sino de revisar las formas en que se ha construido la diferencia entre humanos y animales, y cómo esa diferencia organiza nuestras prácticas políticas y afectivas.

Si bien el activismo y la performance han tenido un rol crucial en visibilizar el sufrimiento animal, estas prácticas muchas veces refuerzan, aunque de manera

involuntaria, ciertas economías de la visibilidad que siguen reproduciendo al animal como un objeto de empatía, como un cuerpo doliente que debe ser protegido. Es en este punto donde el pensamiento filosófico puede abrir nuevas posibilidades: ¿qué ocurre si en lugar de hablar por los animales, atendemos a cómo nos miran, ¿cómo nos afectan, ¿cómo nos desestabilizan?

Jacques Derrida,¹⁶ en *El animal que luego estoy siguiendo*, plantea precisamente esta pregunta. En lugar de continuar preguntándonos qué distingue al humano del animal, propone detenernos en el momento en que el animal nos mira. Esa mirada no es una demanda explícita ni un llamado a ser reconocida, pero sin embargo nos interpela, nos vuelve vulnerables. Derrida sugiere que en esa mirada hay un quiebre en la forma en que nos comprendemos a nosotros mismos: el animal no como carencia (de lenguaje, de razón), sino como presencia que desborda nuestras categorías. Nos confronta con lo inhumano —o más bien, con lo ahumano— que habita en los márgenes de nuestra propia humanidad.

Este desplazamiento se enlaza con lo que Vinciane Despret¹⁷ trabaja desde una perspectiva más etológica y afectiva. Para ella, la pregunta no debe centrarse en si los animales “tienen” emociones o conciencia, sino en cómo los modos en que les preguntamos ya configuran las respuestas posibles. Los animales, en su propuesta, no son entidades pasivas, sino interlocutores parciales que afectan, resisten y negocian. Más que hablar por ellos, se trata de aprender a escuchar con otros oídos, incluso cuando no comprendamos del todo. La relación no es de comprensión empática sino de co-presencia situada, atravesada por gestos, silencios, desvíos y afectos que no se dejan traducir del todo.

La noción de zoé de Rosi Braidotti,¹⁸ puede ayudar a pensar la política animal más allá del reconocimiento humano, apuntando a esa vida elemental y compartida que no requiere ser representada ni validada para tener un valor político. Zoé apunta a la potencia vital común a todos los seres vivos, un sustrato impersonal que atraviesa humanos y animales, cuestionando la centralidad del bios —la vida socialmente reconocida y racionalizada— y desplazando la política hacia la convivencia con esa vida en su forma más vital y desbordante. Pensar en esta zoé nos ayuda a ver que vivir con otros animales no es solo cuestión de afecto o cuidado, sino una experiencia que nos transforma y nos invita a aceptar que las relaciones con ellos son imperfectas, desordenadas y a veces incómodas.

Aquí se tensiona un punto clave del debate: ¿basta con reconocer la capacidad de agencia de los animales o necesitamos cambiar las condiciones mismas desde las cuales se define qué cuenta como agencia, como lenguaje, como política? ¿Hasta qué punto nuestras formas de sensibilidad están dispuestas a ser interrumpidas por otros modos de habitar el mundo?

Este diálogo entre Derrida, Despret y Braidotti no propone una síntesis cerrada, sino una apertura radical a otras formas de existencia y relación política. Mientras Derrida subraya la herida ontológica que deja la mirada animal y Despret nos invita a la co-presencia afectiva, Braidotti aporta la idea de que esa vida vital —la zoé— es el sustrato común que permite pensar una política más allá del

¹⁶ Derrida, *El animal que luego estoy siguiendo*.

¹⁷ Despret, *¿Qué dirían los animales... si les hiciéramos las preguntas correctas?*

¹⁸ Braidotti, *Lo posthumano*.

antropocentrismo, donde la diferencia radical del animal se reconozca sin tener que ser domesticada ni traducida a esquemas humanos.

Pensar los vínculos entre humanos y no-humanos como relaciones de co-constitución situadas, corporales y abiertas al desorden —y pensar desde las naturoculturas, donde la distinción entre naturaleza y cultura se disuelve en la vida compartida— implica ser conscientes de que vivir con animales no es simplemente un acto de afecto, sino una práctica metaplasma, donde ambos cuerpos se transforman.¹⁹ Lo animal no es una alteridad totalmente externa; es una otredad significativa que nos transforma y desestabiliza nuestros marcos de referencia.

Esto no sucede sin tensiones. Esta lógica, aunque parta del cuidado o del amor, puede reproducir el gesto de moldear al otro para que encaje. Frente a ello, Haraway insiste en abrazar el “desorden del amor”: la indiferencia, la no correspondencia o el silencio. Es ahí donde el animal irrumpe como presencia política.

Vivir con otros animales implica transformar nuestras propias formas de vida, asumiendo que la política del convivir se juega en lo cotidiano, en el roce, en el desacople y en el desajuste. Desde esta perspectiva, la vida multiespecie no puede reducirse a una ética de los buenos afectos ni a marcos normativos que busquen estabilizar completamente la relación. Por el contrario, lo que emerge es una política de la convivencia atravesada por fricciones, conflictos y formas de alteridad que no se dejan asimilar del todo.

La resistencia animal se manifiesta precisamente en esos puntos de fricción: en el cuerpo que no obedece, en el afecto que no se alinea, en el ritmo que interrumpe la coreografía doméstica. No se trata de una acción política intencional, sino de desajustes que ponen en evidencia el carácter normativo, histórico y contingente de los regímenes de domesticación. Estas interrupciones no subvierten la norma desde fuera, sino que emergen en su interior, revelando los límites de su capacidad de regulación.

Reconocer el carácter social e histórico de las relaciones humano-animales permite comprender que las formas actuales de convivencia, cuidado y domesticación no son naturales ni universales, sino el resultado de prácticas reiteradas que han definido qué cuerpos animales resultan aceptables o convivibles. Precisamente por ello, estas prácticas constituyen un terreno político clave: si los cuerpos animales han sido moldeados por determinadas disposiciones normativas, también pueden ser rearticulados desde otras formas de cuidado, convivencia y atención, abiertas al desajuste, a la resistencia y a la persistencia de una alteridad que no se deja clausurar.

En este punto, ciertas lecturas contemporáneas sobre el devenir animal permiten profundizar esta comprensión de la resistencia no como asimilación, sino como desborde. Más que pensar la animalidad como un lugar de déficit o exclusión a corregir, estas propuestas la conciben como una potencia política que desorganiza las normas de especie y pone en tensión los dispositivos que jerarquizan la vida en función del binarismo humano/animal. Desde esta perspectiva, el desajuste animal no es un fallo a normalizar, sino una fuerza que interrumpe las coreografías normativas de la domesticación y abre otras formas de relación interespecie.²⁰

¹⁹ Haraway, *Manifiesto de las especies de compañía*.

²⁰ González, *Devenir animal, devenir crip*.

Por otro lado, esto no supone una negación del afecto ni del vínculo, ni mucho menos una crítica moral al cuidado o a los esfuerzos por reconocer a los animales como sujetos. Se trata, más bien, de interrogar hasta qué punto nuestras prácticas —incluso las más bienintencionadas— siguen operando sobre una idea normativa del cuerpo animal, que debe ser educado, estabilizado, vuelto funcional. En este sentido, la pregunta que se abre es si, en nuestro intento por hacer visible al animal, no terminamos también por recodificarlo bajo esquemas de inteligibilidad que limitan su diferencia y su agencia.

Este desafío se complejiza aún más si consideramos que no todos los cuerpos animales importan de la misma forma. Algunos —como los cuerpos de animales de consumo, o aquellos que escapan a la domesticación— siguen siendo marginales. Es en ese límite donde se juega lo político. No en la definición cerrada de qué o quién es el animal, sino en lo que sucede cuando nuestros cuerpos humanos se exponen al encuentro con lo que no controlan completamente. La ética se vuelve entonces una respuesta-habilidad que no busca comprenderlo todo, sino sostener el vínculo en su incomodidad, sin absorber al otro en nuestras propias categorías.

En diálogo con esto, la mirada derridiana del animal como aquel que me ve y me desarma se transforma. Ya no se trata solo de una herida filosófica, sino de una práctica situada: ¿qué hacemos con esa mirada? ¿Cómo nos deja el cuerpo? ¿Qué tipo de política emerge de esa interrupción de nuestra soberanía epistemológica y sensorial?

Comentarios finales

Este ensayo no busca desacreditar las luchas animalistas ni restar fuerza a las formas de denuncia que, desde el afecto, la exposición del sufrimiento o el trabajo de cuidado, han tensionado los marcos tradicionales de lo político. Muy por el contrario, parte del reconocimiento de la potencia ética y transformadora de estos movimientos. Sin embargo, se propone como ejercicio crítico que complemente y desestabilice ciertas formas de representación donde el cuerpo animal —y a veces también el cuerpo humano “otro”— queda atrapado en economías de la compasión, la victimización o la docilidad, como si su existencia política sólo pudiera afirmarse desde ahí.

En este sentido, las reflexiones aquí desarrolladas se sitúan en una zona incómoda pero fértil, donde pensar lo animal implica también pensar el modo en que lo humano ha sido históricamente definido y naturalizado a costa de otras formas de vida.

Reconocer al animal desde esta perspectiva implica también repensar el cuerpo humano como un cuerpo animal, regulado, domesticado, atravesado por normas que lo moldean y que, por ello, puede aprender de su propia animalidad. En ese encuentro —donde ni el animal debe humanizarse para ser visible, ni el humano mantenerse como centro de medida— se abre la posibilidad de una política otra, encarnada, relacional, afirmativa.

Así, más que ofrecer respuestas cerradas, este ensayo deja abierta más de una pregunta que orienta su gesto ético y teórico:

¿qué ocurre cuando emergen otras formas de lo animal que no se ajustan a esas lógicas? Formas de animalidad que no son dóciles, que no apelan a la vulnerabilidad o que desafían nuestras expectativas afectivas.

Este desencaje o choque entre la animalidad real y nuestras categorías normativas abre un espacio crítico para repensar la política animal, pues nos enfrenta a la necesidad de acoger la alteridad del animal en su diferencia. Cuando el reconocimiento del cuerpo animal depende de que éste se ajuste a categorías humanas como la vulnerabilidad, la docilidad o la empatía, se reproduce una jerarquía que, aunque parezca invertida, sigue siendo profundamente antropocéntrica.

El desencaje surge cuando se manifiestan otras formas de ser y estar animal que no encajan en estos marcos: aquellos cuerpos que rehúyen la domesticación, que resisten las expectativas afectivas humanas o que expresan agencia de modos inesperados. Esta ruptura desafía nuestras nociones convencionales y obliga a repensar las condiciones bajo las cuales se define qué cuerpos merecen ser reconocidos, cuidados o incluidos políticamente.

Las reflexiones de autores como Derrida, Despret y Haraway entre otras, permiten cuestionar las formas tradicionales de entender a los animales no humanos, rechazando su reducción a objetos de empatía o víctimas pasivas. Estas perspectivas instan a pensar una política que reconozca la alteridad y agencia propia de los animales, desafiando los límites del antropocentrismo.

Por su parte, el activismo animal ha sido fundamental para visibilizar las condiciones de explotación que enfrentan los animales en distintas industrias y prácticas sociales. Se trata de un activismo que, a diferencia de gran parte de la sociedad aún inmersa en una lógica antropocéntrica, actúa desde una conciencia crítica que reconoce la centralidad del humano como parte del problema.

Sin embargo, estas luchas no están exentas de tensiones: muchas veces el activismo reproduce dinámicas que limitan la complejidad de los animales a la figura de víctimas inocentes, encasillándolos en roles que pueden reforzar relaciones de poder desde un marco humano. Así, aunque el activismo ha logrado avances normativos y una mayor conciencia social, también enfrenta el desafío de no reducir la voz animal a una narrativa simplificada, que puede terminar siendo funcional a discursos utilitarios.

Este ensayo busca contribuir a la discusión en torno a una política multiespecie, situándola como eje para repensar las relaciones entre humanos y animales desde un enfoque crítico, afectivo y encarnado al evidenciar que la visibilización del sufrimiento animal, aunque necesaria, no debe ser la única vía para otorgarles agencia. La política multiespecie debe comprenderse como un proceso dinámico y situado, que incluye el desacuerdo, la resistencia y la transformación mutua, más allá de las categorías normativas que tienden a domesticación. Es necesario avanzar hacia formas de política animal que no dependan exclusivamente de marcos humanistas ni de imágenes de victimización, explorando modos de cohabitar y dialogar que respeten la diferencia irreductible del animal. Asimismo, se requieren metodologías que reconozcan las complejidades y tensiones presentes en el encuentro interespecie, sustentando una ética abierta y responsable.

En última instancia, se plantea la tensión entre la necesidad de visibilizar el sufrimiento animal y el riesgo de perpetuar su victimización es un punto central para repensar la política animal. Mantener esta tensión abierta permite imaginar

formas de reconocimiento que no reproduzcan estructuras de poder antropocéntricas, sino que abran espacio a la alteridad animal como una fuerza activa y transformadora en la política contemporánea.

Referencias

- BRAIDOTTI, Rosi. *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa, 2015.
- BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Trad. A. Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- CHEN, Mel Y. *Animacies: Biopolítica, importancia racial y afecto queer*. Durham: Duke University Press, 2012.
- CUETO RÚA, Santiago et al. Reseñas. *Anuario de la Escuela de Historia*, [S. l.], n. 30, pp. 217–242, 2018.
- DERRIDA, Jaques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trad. C. de Peretti & C. Rodríguez Marciel. Madrid: Editorial Trota, 2008.
- DESPRET, Vinciane. *¿Qué dirían los animales... si les hiciéramos las preguntas correctas?* Santiago: Cactus, 2018.
- GONZÁLEZ, Anahí Gabriela. Devenir animal, devenir crip: una política situada de los cuerpos que tiemblan. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, [S. l.], v. 12, n. 1, pp. 37–119, 2025.
- HARAWAY, Donna. *Cuando las especies se encuentran*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- HARAWAY, Donna. *Manifiesto de las especies de compañía: Perros, gentes y otredad significativa*. Trad. Isabel Mellén. Buenos Aires: Bocavulvaria Ediciones, 2017.
- MARTÍNEZ OSSA, Manuel. Una aproximación crítica al problema del estatus jurídico de "cosas" de los animales no humanos. *Revista Chilena de Derecho Animal*, v. 5, pp. 7–20, 2024.
- NEIRA MUÑOZ, Ángela. El cuerpo en la performance social. *Escáner Cultural. Revista virtual de arte contemporáneo y nuevas tendencias*, Año 8, n. 90, dec. 2006.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. Trad. Rosa Álvarez y Roger Sansi. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. pp. 345–400.



Xilogravura do livro *Les songes drolatiques* de Pantagruel (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

DOSSIÊ ESPECIAL

DEVIR CARANGUEJO: DO HOMEM ENFIADO NA LAMA À CAMBADA ANTENADA

*BECOMING MANGROVE CRAB: FROM MAN IN MUD TO A SATELLITED CAST**CONVERTIRSE EN UN CANGREJO: DEL HOMBRE ATRAPADO EN EL BARRO AL GRUPO DE MODA*Ana Rackel de Paula Quintas 

Universidade de Pernambuco, Garanhuns, PE, Brasil

Patrícia Oliveira Lira 

Universidade de Pernambuco, Garanhuns, PE, Brasil

Submetido em: 29/03/2025

Aceito em: 08/06/2025

Publicado em: 20/08/2025

Como citar: QUINTAS, Ana Rackel de Paula; LIRA, Patricia Oliveira. Devir caranguejo: do homem enfiado na lama à cambada antenada. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e58397, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.58397

Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Ana Rackel de Paula Quintas é psicóloga, mestre em Psicologia, Práticas e Inovação em Saúde Mental pela Universidade de Pernambuco (Prisma/UPE). Redutora de riscos e danos pela Escola Livre de Redução de Danos de Pernambuco (ELRD). Pesquisadora-cartógrafa das populações em situação de extrema vulnerabilidade.

Patrícia Oliveira Lira é psicóloga, doutora em psicologia pela Université Paris 13/FR. Professora do Curso de Saúde Coletiva da Faculdade de Ciências Médicas da Universidade de Pernambuco. Professora Permanente do Mestrado Profissional em Psicologia Práticas e Inovação em Saúde Mental - Prisma/UPE e do Mestrado Profissional em Saúde Coletiva - PPGSC/UPE. Desenvolve pesquisas interessadas na micropolítica do cuidado em saúde a partir da interlocução com a Esquizoanálise e do apelo estético da cartografia.

Resumo

As aproximações conceituais entre o caranguejo e as populações que viviam nas margens do manguezal da cidade do Recife foram apontadas por Josué de Castro (1960), ganhando destaque em seu romance "Homens e Caranguejos", onde o autor lança mão de uma escrita poética e autobiográfica sobre o menino João Paulo para evidenciar as questões sócio geográficas que ganhavam força com a modernização da capital pernambucana, destacando o modo como as populações ribeirinhas eram aterrorizadas pela fome e miséria enquanto a cidade se expandia. Mais adiante, em meados da década de 1990, o movimento manguebit retorna a Josué de Castro e produz uma ruptura da noção do caranguejo destinado à morte. Este artigo busca discutir o deslocamento da denúncia necessária de Josué de Castro, com o homem-caranguejo fadado à miséria e à morte, para a posição do mangueboy de Chico Science cujo ímpeto insurgente produz uma outra experiência de cidade. Para analisar esse processo, partimos do conceito de *devenir* em Gilles Deleuze e Félix Guattari para situar o caráter ético-estético-político do movimento mangue enquanto intensificador da potência das margens no litoral pernambucano.

Palavras-chave

Homem-caranguejo; urbanização; movimento Manguebit; *devenir*.

Abstract

The conceptual links between the crab and the people who lived on the banks of the mangrove swamp in the city of Recife were pointed out by Josué de Castro (1960), and were highlighted in his novel "Homens e Caranguejos" (Men and Crabs), in which the author uses poetic and autobiographical writing about the boy João Paulo to highlight the socio-geographical issues that were gaining momentum with the modernization of the capital of Pernambuco, highlighting the way in which the riverside populations were plagued by hunger and misery as the city expanded. Later, in the mid-1990s, the manguebit movement returned to Josué de Castro and broke with the notion of the crab destined for death. This article seeks to discuss the shift from Josué de Castro's necessary denunciation, with the crab man doomed to misery and death, to the position of Chico Science's mangueboy whose insurgent impetus produces another experience of the city. operated by the manguebit movement, mapping the transition from the crab identity as one destined for death to the place of the crab as co-author of the city. To analyze this process, we use the concept of becoming in Gilles Deleuze and Félix Guattari to situate the ethical-aesthetic-political character of the mangrove movement as an intensifier of the power of the margins on the coast of Pernambuco.

Keywords

Crab-man, urbanization, Manguebit movement; becoming.

Resumen

Las semejanzas conceptuales entre el cangrejo y las personas que vivían en las orillas del manglar de la ciudad de Recife fueron señaladas por Josué de Castro (1960), y puestas de relieve en su novela «Homens e Caranguejos» (Hombres y cangrejos), en la que el autor utiliza la escritura poética y autobiográfica sobre el niño João Paulo para poner de relieve las cuestiones sociogeográficas que iban cobrando fuerza con la modernización de la capital de Pernambuco, destacando la forma en que las poblaciones ribereñas se veían asoladas por el hambre y la miseria a medida que la ciudad se expandía. Más tarde, a mediados de la década de 1990, el movimiento manguebit volvió a Josué de Castro y rompió con la noción del cangrejo destinado a la muerte. Este artículo pretende discutir el paso de la denuncia necesaria de Josué de Castro, con el hombre cangrejo condenado a la miseria y a la muerte, a la posición del mangueboy de Chico Science, cuyo ímpetu insurgente produce otra experiencia de la ciudad. operada por el movimiento manguebit, cartografiando la transición de la identidad del cangrejo como destinado a la muerte al lugar del cangrejo como coautor de la ciudad. Para analizar este proceso, utilizamos el concepto de devenir de Gilles Deleuze y Félix Guattari para situar el carácter ético-estético-político del movimiento manguebit como intensificador del poder de los márgenes en el litoral de Pernambuco.

Palabras clave

Hombre cangrejo; urbanización; movimiento Manguebit; devenir.



Figura 1

Pintura a óleo,
Caranguejo de costas,
 Vincent van Gogh, 1888
 Fonte: Van Gogh, 2015.

*Caranguejo feiíssimo, / monstruoso, / que te arrastas na areia
 / como a miniatura / de um tanque de guerra [...]*

*Caranguejo sujo, / desconforme,
 / como um atarracado Buda roxo / ou um ídolo asteca...*

*És forte e ao menor risco te escondes / na carapaça bronca,
 / como fazem os seres evoluídos, / misantropos, retraídos,
 / o filósofo, o asceta, / o cágado, o ouriço, o caracol...*

*Caranguejo hediondo, / de armadura espessa,
 / prudente desertor...
 Para as luas do amor, quero aprender contigo,
 / quero fazer como fazes, animalejo frio,
 / que, tão calcariamente encouraçado,
 / só sabes recuar...¹*

Introdução

A figura do caranguejo se anuncia assim: com o encanto e o desdém relatados em palavras-imagens de Guimarães Rosa e Van Gogh, ressaltando a sua complexidade em meio à ambivalência pelo asco de onde habita e a força que o

¹ Rosa, *Magma*, p. 42.

constitui. É através desse arquétipo que a figura se afilia a diversos adjetivos: abjeto, duro, que habita a lama. E como chamar aqueles que se alimentam dele? Como simbolizar, identificar os que vivem à margem de seu habitat? Arrastam-se também na areia? Comem os restos de produtos biológicos? Banham-se na lama escura e fria? Morrem, também, para matar a fome?

O homem-caranguejo foi uma expressão cunhada através da obra de mesmo nome do autor Josué de Castro,² que introduziu a figura articulando-a com as vivências marginais em torno do manguezal pernambucano. O esboço nos prepara para uma imagem quase mitológica: uma figura humana com olhos-antenas e mãos de patola, pernas cabeludas e pele feita de casco. Os adultos e crianças-caranguejos buscam a sobrevivência enquanto estão alienados do seu contexto, afogados no lamaçal para tentar sustentar a própria vida, mantendo-se afastados da compreensão crítica sobre o seu entorno.³

Apesar da aproximação com termos vertiginosos, o caranguejo cumpre seu papel em estabelecer um ecossistema capaz de equilibrar marés, suprir a fome e fazer circular a economia da vida entre aqueles com quem se alia. Ensina, em silêncio, a dança do trabalho coletivo com os demais viventes do mangue e a força de resistir ao processo de urbanização que busca vencer sua existência.

A dança do caranguejo envolve os componentes manguezaais na produção de diversos modos de subjetivação que se avizinham de sua forma de vida. Qualquer semelhança não é mera coincidência: na cidade do mangue, as vozes/vias de poder que imperam a urbanização se entrelaçam às forças desses viventes, que buscam furar as lógicas de opressão como quem fura a terra para construir rotas de fuga e reinvenção. Surge uma subjetividade caranguejo que se move com o desejo de compor novas histórias para a sua cambada.

No cenário da metrópole pernambucana, há homens, mulheres, caranguejos e mangues – rios, pontes e *overdrives*.⁴ Em uma região onde prospera a desigualdade, insurge desde a década de 1990 o movimento que busca exaltar esta figura como um símbolo de resistência e não de extinção.⁵ Sob um grito de guerra, Fred Zero Quatro, Chico Science, Otto e tantos outros artistas regionais provocam a construção de outro olhar em direção ao homem-caranguejo, na tentativa de romper com a lógica discriminatória e higienista sobre as populações marginalizadas.

Este artigo-ensaio nasceu na mesma Grande Recife de Josué e de Chico, agora atualizada e pós-pandêmica, a partir de uma pesquisa-intervenção no Mestrado Profissional em Psicologia – Práticas e Inovação em Saúde Mental (Prismal) da Universidade de Pernambuco, realizada no contexto do cuidado assistencial de homens e mulheres-caranguejo: pessoas em situação de risco de vida pela vulnerabilidade em torno do mercado do tráfico e que vivem na pele a textura da lama e o afogamento na Recife coberta de concreto. Embora não seja o foco do presente artigo-ensaio, essa vivência entrega intensidades que atravessaram o encontro com as obras e conceitos que o configuram. Diante disso, temos como objetivo traçar possíveis conexões entre o homem-caranguejo de

² Castro, *Homens e Caranguejos*, p. 12.

³ Melo Filho, *Mangue, homens e caranguejos em Josué de Castro*, p. 164.

⁴ *Rios, pontes e overdrives*.

⁵ Godoy, *História do pensamento geográfico e epistemologia em Geografia*, p. 289.

Josué e o mangueboy do movimento mangue como forma de desenhar mapas que conduzem essas relações até a atualidade. A forma que decidimos fazer isso foi através de uma escrita cartográfica — que se arrasta pelas margens, interroga o chão úmido das representações e tateia, na lama, os limites da linguagem acadêmica. Em vez de fixar territórios — sejam eles teóricos ou estéticos — abrimos frestas para uma desmontagem⁶ por onde escorre outra narrativa: a do encontro com homens e mulheres caranguejo do Recife e da Região Metropolitana do Recife (RMR), narrados não como figuras encerradas, mas como devires, como caranguejos em movimento.

Nessa perspectiva, partimos do apelo estético da cartografia como princípio do Rizoma,⁷ considerando que este exercício metodológico propõe “(...) justamente desenhar a rede de forças à qual o objeto ou fenômeno em questão se encontra conectado, dando conta de suas modulações e de seu movimento permanente”.⁸ Apostamos na cartografia, considerando os aspectos éticos, estéticos e políticos que esta provoca no desenvolvimento científico, por se aproximar do caráter processual da pesquisa, ao invés de ceder aos modelos de controle e purificação impostos pelas metodologias mais tradicionais.

A cartografia não se acomoda aos limites operados pela busca dos significados e das redes causais explicativas com as quais nossa formação acadêmica, científica e formal se acostumou e acostumou nossas mentalidades. A concepção hegemônica sobre o que é pesquisar parece insistir com os pressupostos ditos experimentais que, em sua tradição, tomam como princípio o afastamento da experimentação sensível dos processos do pensamento, o que inclui, mais diretamente, aqueles vinculados à pesquisa, ao ensino e à aprendizagem e, também, à clínica nos mais diferentes contextos. Desse modo, a subjetividade voltada para o conhecimento puramente inteligível parte de um circuito que se opera pelo desejo utilitário de ideias, de valores, de linguagens, de técnicas, modelos e protocolos que torna difícil sair do binômio saber/poder e dos usos que ele opera nos diferentes dispositivos institucionais.⁹

Desse modo, nos juntamos a cartografia para nos acompanhar nas vielas por onde passam as figuras dos homens e mulheres caranguejo, mapeando suas mutações na obra literária de Josué de Castro e na obra viva do movimento mangue de Chico Science e demais artistas, buscando desterritorializar o caranguejo de seu lugar identitário para um movimento, um *devir*. No entanto, aliar-se ao método da cartografia ainda impõe um desafio na produção literária e acadêmica, visto que estas abrem espaços ainda tímidos para uma escrita suja, tal qual o mangue e o lixo da metrópole. Nessa direção este texto pretende ser um disparador estético — para além de uma decalcação teórica — como propõe Kastrup: “A cartografia quando entra nas pesquisas acadêmicas solicita do leitor, escritor, pesquisador ser abordado pelas linhas variantes. Não há modelos, mas exercícios, disposições para inventar outras grafias ou criar gagueiras na língua.”¹⁰ Para tanto, toma como inspiração o próprio chamamento—ordem do movimento mangue, escrito e recitado por Fred Zero Quatro e a nação—caranguejo que se levanta da lama do Recife:

⁶ Passos; Barros, *Por uma política da narratividade*, p. 162.

⁷ Passos; Barros, *Por uma política da narratividade*, p. 163.

⁸ Barros; Kastrup, *Cartografar é acompanhar processos*, p. 56.

⁹ Lira, *O apelo estético da cartografia*, p. 330.

¹⁰ Brito; Chaves, ... *Cartografia... uma política de escrita*, p. 176



Modernizar o passado é uma evolução musical
 Cadê as notas que estavam aqui? Não preciso delas
 Basta deixar tudo soando bem aos ouvidos
 O medo dá origem ao mal, o homem coletivo sente a necessidade de lutar
 O orgulho, a arrogância, a glória
 Enche a imaginação de domínio
 São demônios os que destroem o poder bravo da humanidade
 Viva Zapata, viva Sandino
 Viva Zumbi, Antônio Conselheiro
 Todos os panteras negras, Lampião, sua imagem e semelhança
 Eu tenho certeza, eles também cantaram um dia.¹¹

1. Josué de Castro e o homem-caranguejo

Nas terras pobres e famintas do Nordeste brasileiro, onde nasci, é hábito servir-se um pedacinho de carne seca com um prato bem cheio de farofa. O suficiente de carne - quase um nada - para dar gosto e cheiro a toda uma montanha de farofa feita de farinha de mandioca, escaldada com sal. Foi, talvez, por força deste velho hábito da minha terra, que resolvi servir ao leitor deste livro, muita farofa com pouca carne.¹²

Josué de Castro foi um médico, escritor e ativista brasileiro do combate à fome. Mas, antes de todos esses títulos, Josué foi uma criança. Nascido em Recife, em bairro central e de família de classe média, retirante da seca do sertão paraibano, cresceu cercado pelo manguezal – vivência que provocou a construção de aspectos centrais de suas pesquisas, como a fome e a expansão da cidade. Diferenciando-se da matriz de estudos que colocava os aspectos geográficos como politicamente neutros, Josué compôs uma vasta construção teórica e prática a respeito do desenvolvimento urbano e sua relação com questões sociopolítico-ambientais, destacando que o problema da fome se relacionava diretamente com a mortalidade das populações ribeirinhas.¹³

O Josué teórico viveu, desde muito cedo, as interferências do território em sua história de vida e foi ela que deu carne e substância a suas obras. No romance autobiográfico *Homens e Caranguejos*, obra que daremos destaque neste trabalho, Josué conta a história do menino João Paulo, personagem de si mesmo, que vem para o Recife junto a sua família para fugir da seca do sertão. Prescrutando as delicadezas e durezas da vida ribeirinha, João-Josué, a criança, apreendia com os olhos e com o corpo a realidade que o cercava – João e a cidade se desenvolviam juntos, atravessados pelo movimento urbano que substitui os desenhos dos rios por tentáculos de concreto.

Bem ao lado da casa começava a zona compacta dos mocambos, das choças de palha e de barro, amontoadas umas por cima das outras num enovelado de ruelas, numa anarquia

¹¹ Monólogo ao pé do ouvido.

¹² Castro, *Homens e Caranguejos*, p. 12.

¹³ Andrade, *Josué de Castro*, p. 137.

desesperadora. As casas entrando por dentro da maré, a maré invadindo as casas. Os braços do rio passando pelo meio da rua e a lama envolvendo tudo.¹⁴

A estética manguezal figurada no romance de Josué aponta para uma perspectiva que ganhou força no cenário de modernização da cidade a partir da década de 1920: ao mangue atribuiu-se, desde a colonização de Pernambuco, adjetivos como sujo e perigoso, onde eram presentes a prostituição e a poluição;¹⁵ e o olhar sobre as pessoas ribeirinhas não seria tão diferente. Essa perspectiva ganha ainda mais intensidade quando se alia às forças da lógica higienista da medicina do início do século XX, onde os princípios eugenistas (exclusão dos grupos indesejáveis) passam a fortalecer que aspectos morais e de caráter estariam ligados ao lugar onde se ocupa a cidade:

No Recife, encontramos o mocambo como portador do estigma execrável: moradia de negro, de ex-escravo, de pobre; torna-se símbolo do atraso e da desordem que envergonha todo o estado. São notadas diversas políticas de combate à expansão dessa forma de moradia, todas elas baseadas em princípios de limpeza biológica e social. Usando da alegoria que Richard Sennet apresenta sobre a relação entre corpo e cidade, aquelas casas de barro, vindas do mangue, são o tumor que necessita ser combatido com todas as forças. A vida que ali reside, o mocambeiro, é o portador das mazelas trazidas pelo lugar em que habita.¹⁶

Na Era Vargas, o discurso contra o mangue e os mocambos ganhou intensidade após o interventor Agamenon Magalhães dar força, no então governo de Sérgio Loreto, à Liga Social Contra os Mocambos,¹⁷ que atuou na perspectiva de exterminação dessas moradias, sob a justificativa de que as palhoças eram construídas com materiais e terrenos insalubres, ao passo que “após as articulações com as carteiras prediais dos Institutos de Aposentadorias e Pensões (IAPs), assistiu-se a um surto construtivo de vilas habitacionais destinadas às entidades profissionais e corporativas e aos segmentos profissionais não-organizados”.¹⁸ A paisagem do Grande Recife passa então a ser transformada vertiginosamente, substituindo os desenhos dos rios por tentáculos de concreto.

Ao passo que ascendia a lógica de exterminação dos mocambos como forma de modernizar a cidade, a população ribeirinha persistia com a inventividade necessária para sobreviver em condições insalubres. Aos olhos do pequeno João, o problema da habitação andava junto à presença massiva da fome:

Esta presença constante da fome sempre fora a grande força modeladora do comportamento moral de todos os homens desta comunidade: dos seus valores éticos, das suas esperanças e dos seus sentimentos dominantes. Vê-los agir, falar, lutar, sofrer, viver e morrer, era ver a própria fome modelando com suas despóticas mãos de ferro, os heróis do maior drama da humanidade - o drama da fome.¹⁹

¹⁴ Castro, *Homens e Caranguejos*, p. 18.

¹⁵ Melo Filho, *Mangue, homens e caranguejos em Josué de Castro*, p. 507.

¹⁶ Moraes, “O mal do mocambo”, p. 7.

¹⁷ Andrade, “Filhos da lama e irmãos de leite dos caranguejos”, p. 80.

¹⁸ Pontual, *Tempos do Recife*, p. 427.

¹⁹ Castro, *Homens e caranguejos*, p. 20.

Ao elucidar a fome enquanto problema de suas diversas pesquisas, Castro reforça a necessidade de romper com o paradigma médico a respeito deste fenômeno, que compreende a fome restrita a uma demanda fisiológica, que precisa ser suprida. Mapeando as relações sócio-culturais-geográficas em torno do tema, o autor passa a demarcar uma perspectiva que reforça que algumas decisões e sistemas políticos contribuem para a existência e perpetuação da insegurança alimentar e da desnutrição dentro de uma sociedade.²⁰

A produção e a distribuição alimentar dependem de uma cadeia de fatores que, por um lado privilegia certos recortes socioeconômicos, ao mesmo tempo em que negligencia outros – a exemplo das pessoas saídas da seca do sertão ou dos próprios homens e mulheres-caranguejo, que sobrevivem dos restos e das mazelas sociais. Os homens e mulheres-caranguejo conhecem a fome ao ponto de utilizarem o próprio objeto com quem se avizinham para comer – seja por subsistência ou pela própria venda.

Cedo me dei conta desse estranho mimetismo: os homens se assemelhando, em tudo, aos caranguejos, arrastando-se, agachando-se como os caranguejos para poderem sobreviver. Parados como os caranguejos na beira d'água ou caminhando para trás como caminham os caranguejos.²¹

No universo do romance, os homens e mulheres viviam tão próximos ao mangue que, por semelhança, passavam a constituir uma espécie de identidade-caranguejo, operando como que uma cumplicidade de destinos entre a lama como precariedade e a morte como única via possível para efetuar a vida. Os corpos adquirem, aos poucos, características desse animal que, para além de se alimentar de detritos essenciais para o mantimento da ecologia, produz buracos na terra permitindo seu respiro, escoando por esses túneis substratos importantes para a própria existência do ecossistema. Em sua multiplicidade de espécies, apresenta carcaça dura que permite resistência a quedas e, ao morrer, a solidificação do solo úmido do mangue.²²

Todas essas características podem ser compreendidas, ao mesmo tempo, de forma metafórica e literal, quando apresentadas a nós através dos olhos de João “A impressão que eu tinha, era que os habitantes dos mangues – homens e caranguejos nascidos à beira do rio – à medida que iam crescendo, iam cada vez se atolando mais na lama”.²³

Estas pessoas, vivendo literalmente dentro das águas lamacentas – em mocambos, palafitas, palhoças, casas de taipa – compunham aos olhos do autor o cenário trágico de miséria em um ciclo de repetição: assim como o mangue, as pessoas eram enterradas pela fome e pelo movimento de exploração urbanística da cidade. Construíam suas casas em terrenos moles das entre marés, facilmente destruídos em períodos chuvosos. Sem perspectivas outras, além da própria sobrevivência, fugir da fome e da miséria continuava a ser o esforço dos homens e mulheres-caranguejo, compondo uma vida que, na medida em que se alienava dos processos de opressão, não rompia a lógica de perpetuação da fome, da pobreza e

²⁰ Castro, *Homens e caranguejos*, p. 50.

²¹ Castro, *Homens e caranguejos*, p. 13.

²² Melo Filho, *Mangue, homens e caranguejos em Josué de Castro*, p. 509.

²³ Castro, *Homens e caranguejos*, p. 13.

da morte. Ao observar a tragicidade desse cenário, o pequeno João questiona sobre as razões pelas quais ele e sua família foram viver exatamente ali:

“Pai, por que a gente veio morar aqui no mangue?”

“Porque quando viemos do interior foi aqui que encontramos a nossa terra da ‘Promissão, o nosso paraíso’, responde Zé Luís com uma voz tranquila. ‘Paraíso dos caranguejos’, acrescenta em tom de revolta a mãe de João Paulo. Mas o menino volta à carga: — ‘Mas, por que aqui no mangue, por que não fomos morar na cidade, do outro lado do mangue? Lá é tão bonito, tão diferente, é como se fosse um outro mundo.’ — ‘Foi o destino, João Paulo, que nos trouxe aqui’, responde-lhe o pai. ‘Lá, do outro lado, é o paraíso dos ricos, aqui é o paraíso dos pobres’, diz-lhe a mãe, fitando bem dentro dos olhos do filho. Mas os olhos do menino abrem-se apenas um pouco mais, e continuam com a mesma expressão de interrogação, mostrando que ele não entendera por que sua família, havendo tantos lugares bonitos no mundo, tinha escolhido viver aquele lugar tão triste e tão feio. Porque tinha escolhido para morar a lama negra do mangue”.²⁴

A história narrada pelo autor através do menino João Paulo na década de 1960, no entanto, não parou de ser revisitada. O processo de intensificação da cidade do Recife em metrópole permanece anunciando a existência de um ecossistema em constante processo de aterramento, enquanto há um ínfimo investimento de sua preservação. Para os que investem na urbanização e verticalização da cidade, há sempre uma invenção a ser feita: uma ponte com pilares de concreto enterradas no mangue, uma tecnologia que abafa melhor o respiro das águas para erguer construções que serão habitadas apenas por quem puder pagar.

Como sobreviver quando não há mais mangue, não há mais vida ribeirinha e o rio não dá nem para banhar? O caranguejo sai do mangue. Existiram e existem, após o João Paulo, apresentado por Josué de Castro, vários caranguejos que atravessados pelo fantasma da fome e a velocidade da privatização da cidade foram extintos ou migraram para as ruas e lixões da metrópole recifense, numa espécie de reificação da identidade caranguejo, desta vez operada por outra figura-objeto: o homem-gabiru.

O homem-caranguejo fora substituído pelo homem-gabiru, [...] porque, saindo do mangue, ele foi viver em tocas, em morros, em casebres e em velhos sobrados abandonados, fugindo ao convívio dos seus semelhantes, enxotado e detestado por ele, vendo-se privado de seu principal alimento (o caranguejo).²⁵

A transformação em mulheres e homens-gabiru representa uma mudança resultante da necessidade de readaptação desses corpos, diante do tempo e do intenso crescimento urbano. Com o aterramento cada vez mais presente, comunidades inteiras passaram a experimentar a fome e a miséria agora de outro ângulo: saíram das margens do mangue e passaram a ocupar as margens da cidade.



O sol queimou, queimou a lama do rio
Eu vi um chiê andando devagar
E um aratu pra lá e pra cá
E um caranguejo andando pro Sul
Saiu do mangue e virou gabiru.²⁶

²⁴ Castro, *Homens e caranguejos*, p. 32.

²⁵ Andrade, *Josué de Castro*, p. 516.

²⁶ *Da lama ao caos*.

Ao passar dos anos, as denúncias sociais de vários setores culminaram em cenários férteis para as organizações de movimentos sociais e comunitários na busca pela garantia de direitos. Na década de 1990, o Brasil viu o surgimento e o fortalecimento de diversos movimentos progressistas da juventude, que buscavam promover mudanças sociais, políticas e culturais, a exemplo do Movimento dos Sem Universidade (MSU), Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST), Movimento dos Trabalhadores Sem Teto (MTST), Movimento Estudantil Secundarista (MES) e Movimento Passe Livre (MPL).²⁷

Nesse contexto, a Grande Recife da década de 1990 não havia mudado tanto a paisagem do menino João Paulo. Mas os caranguejos, sim. A cidade que se verticalizou com os espigões de grandes construtoras recebeu um dos maiores pólos médicos do Brasil, ao passo que era considerada uma das três piores cidades no país para se viver.

No cenário caótico do crescimento urbano da cidade e em um momento histórico onde se intensificava a participação social da juventude nas decisões políticas, os levantes populares passaram a provocar fissuras no que destinava os caranguejos a se enfiarem na lama: a juventude brasileira dos anos noventa passou a lutar pelo direito à alimentação, à educação, à moradia e à cultura através da organização social e comunitária. Foi nesse cenário nacional forte e quente que começou a ferver, na rota Olinda-Recife, um movimento de denúncia do progresso capitalista no litoral pernambucano, que resgatou a identidade caranguejo anunciada por Josué e João Paulo para transmutá-la do atoleiro da lama (onde a merda é dejetos) para a potência da lama – onde a merda é criação. O manguê surge como multiplicidade heterogênea e indomável e o caranguejo como modo de criar tocas e percorrer fluxos e desvios capazes de inventar outros destinos.

2. O caranguejo insurgente: Chico Science, o gabiru e o manguêbit²⁸

Emergência! Um choque rápido ou o Recife morre de infarto! Não é preciso ser médico para saber que a maneira mais simples de parar o coração de um sujeito é obstruindo as suas veias. O modo mais rápido, também, de infartar e esvaziar a alma de uma cidade como o Recife é matar os seus rios e aterrar os seus estuários. O que fazer para não afundar na depressão crônica que paralisa os cidadãos? Como devolver o ânimo, deslobotomizar e recarregar as baterias da cidade? Simples! Basta injetar um pouco de energia na lama e estimular o que ainda resta de fertilidade nas veias do Recife.²⁹

Foi através do Manifesto Caranguejos com Cérebro, redigido e publicado pelo jornalista e artista Fred Zero Quatro, que o movimento manguê (ou manguêbit)

²⁷ Sposito; Almeida; Corrochando, *Jovens em movimento*, p. 09.

²⁸ Utilizaremos neste texto o termo “manguêbit”, criado pelo movimento manguê, ao invés de “manguêbeat”, utilizado pelas mídias, considerando que a proposta original desejou unir a palavra manguê, que caracteriza o ecossistema regional ao “bit”, que faz referência a tecnologia e a música eletrônica.

²⁹ Zero Quatro, *Manifesto caranguejos com cérebro*, s/p.

foi lançado ao mundo como chamamento a uma nova onda de arte e protesto da cena pernambucana. Jovens multi artistas de diversos locais do Recife e região metropolitana passaram a construir um movimento que tinha como intuito utilizar a música enquanto meio de protesto da situação sócio-política da cidade. Reconhecendo a magnitude do movimento e de seus componentes, realizaremos aqui um recorte, dando ênfase ao trabalho de Chico Science, vocalista e compositor da banda Chico Science e Nação Zumbi, como expoente internacional do movimento manguê.

Musicalmente falando, o movimento se construiu pela mistura de diversos ritmos regionais e internacionais como maracatu, coco de roda, *rock*, *hip-hop* e *blues* para compor uma nova sonoridade que expressasse a multiplicidade e a inventividade da cultura pernambucana, caracterizando-se por uma fusão energética e rítmica de gêneros, incorporando uma ampla gama de instrumentos e estilos. A música foi impulsionada pela poderosa seção de percussão, infundida com guitarras elétricas, baixo e sintetizadores.

Mas essa manifestação tinha um contexto muito específico para acontecer. Em 1990, Recife tinha sido considerada, segundo pesquisa do *Population Crisis Committee* publicada no jornal norte-americano *Washington Post*, uma das piores capitais para se viver do mundo, considerando aspectos como infraestrutura e preocupações ambientais.³⁰ Dentre as pesquisas mais recentes, Recife e Jaboatão dos Guararapes estão entre as 20 piores cidades em oferta de saneamento básico³¹ e Recife foi eleita a 16ª cidade mais vulnerável aos efeitos das mudanças climáticas no mundo.³²

Enquanto era palco do auge dos investimentos industriais, na década de noventa, a cidade do manguê operava ainda mais fortemente a lógica de opressão já apontada por Josué de Castro vinte anos antes. As mulheres e homens gabirus estavam enfiados no lixo e as zonas periféricas se tornavam cada vez mais sucateadas e esquecidas pelo poder público.

O lamento incorporado por Chico Science em seus vocais crus e expressivos conversavam com o menino João Paulo: "Ô Josué nunca vi tamanha desgraça/quanto mais miséria tem mais urubu ameaça"³³ e incitava um grito de guerra musical contra a desigualdade social, a degradação ambiental e a marginalização cultural.

Francisco de Assis França, ou, Chico Science foi também um homem-gabiru. Dessa vez, figura a história de um outro menino: ao invés de João Paulo, Chiquinho. Irmão de três e filho de Rita e Francisco França, nasceu em Recife, mas cresceu no bairro de Rio Doce, em Olinda, onde passou sua infância e juventude.

[...] A casa dos primeiros anos, no bairro de Santo Amaro, no Recife, era pequena e humilde – metade alvenaria, metade tábuas de madeira, que dividiam os cômodos interiores, através de meias paredes, que não alcançavam o teto de telhas inglesas. Chão de cimento queimado, lisinho, por onde nos primeiros anos Chiquinho deslizava seu velocípede, no trajeto do fundo da cozinha até a porta da sala. Viveu nessa casa uns três anos, quando suas crises de asma

³⁰ Passos, *O cinema intermediário*, s/p.

³¹ Instituto Trata Brasil, *Ranking do saneamento 2022*.

³² Levin; Boehm; Carter, *Impacto das mudanças climáticas*, s/p.

³³ *Da lama ao caos*.

levaram a família a mudar transitoriamente para o município de Paulista, até a entrega da esperada 'casa própria', em um conjunto habitacional, no bairro de Rio Doce, em Olinda.³⁴

De Chiquinho a Francisco, sua vida foi atravessada pela realidade da periferia que ficava mais aguçada à medida que seu olhar crítico – e artístico – se desenvolvia. Em 1984, Chico entrou para o grupo Legião hip-hop e em 1987-88 formou as bandas Orla Orbe, Bom Tom Rádio e a banda Loustal, que misturavam componentes da *soul music* e *rock*.

Mas foi em 1991, quando entrou para o Lamento Negro, um grupo que realizava projetos de arte e educação no bairro de Peixinhos, que Chico viveu o maracatu e o coco de roda e passou a ser intimamente influenciado pelos ritmos regionais. Foi a partir dessa interação que nasceu a banda Chico Science e Nação Zumbi, antes Chico Science e Lamento Negro, iniciando seus primeiros shows na própria Olinda.

A partir de então, ganhou força a figura de Chico e de sua banda, não só para o cenário musical, mas para a própria juventude que o acompanhava. Uma legião de mulheres e homens-caranguejos ficaram de antenas ligadas através das músicas que conversavam diretamente com a realidade coletiva das periferias da Grande Recife.

Apesar de seu falecimento em 1997, Chico ainda vive em nomes de ruas, estátuas e gritos de guerra no carnaval. Sua memória não é póstuma, mas viva. Declaradamente inspirado após se deparar com os escritos de Josué de Castro, seu movimento convidou as mulheres e homens-caranguejo a uma nova nomenclatura: os *magueboys* e *manguegirls* que, mergulhados na lama, incorporaram uma postura disruptiva e ativa na denúncia e transformação social.



É só uma cabeça equilibrada em cima do corpo
Escutando o som das vitrolas,
que vem dos mocambos
Entulhados à beira do Capibaribe
Na quarta pior cidade do mundo
Recife, cidade do mangue
Incrustada na lama dos manguezais
Onde estão os homens-caranguejos?
Minha corda costuma sair de andada
No meio da rua em cima das pontes.
Sou *magueboy*!³⁵

No cenário da Grande Recife noventista, borbulha a lógica de progresso urbanístico que transforma a cidade caracterizada pelo ecossistema manguezal na cidade de verticalização vertiginosa. A existência de Chico evidencia a consciência das limitações daqueles que vivem à margem da metrópole, enquanto busca forjar um movimento de resistência ativa do povo do mangue.

Com o *mix* de animação e sujeira, *manguetown* foi o nome cunhado para designar, pelo movimento, o conjunto de diversos bairros periféricos do Recife que persistem no enfrentamento dos desafios socioeconômicos, na medida em que a cidade cresce, conhecidos pela mistura de pobreza, assentamentos informais e

³⁴ Acervo Chico Science.

³⁵ Antene-se.

diversidade cultural. Os habitantes da *manguetown* são os *mangueboys* e as *manguegirls*. Ratos sintonizados, caranguejos com cérebro, coletivamente conectados.

Ao se nomear *mangueboy* e se relocar em uma posição ativa, produzindo através de sua arte a resistência necessária para enfrentar e transformar sua realidade, Chico Science expressa uma outra possibilidade aos destinos das populações marginalizadas do Recife. Dentro dessas possibilidades, intensifica a força do movimento coletivo, convidando a população para seguir a corda de caranguejos, numa mobilização musical, ética, estética e política: "pros *manguebabies*, pros *mangueboys* e *manguegirls*, pras pessoas que gostam de música inteligente, eu acho que tem que se antenar, tem que se informar, tem que saber pra onde corre o rio".³⁶ Há, na obra de Chico, um deslocamento importante da identidade caranguejo: da vivência enfiada na lama ao movimento disruptivo da cambada antenada.

3. Do ser ao devir: o caranguejo enquanto um desvio da fixação nos sistemas de representação higienistas

A obra de Josué fala da vida dos ribeirinhos e seu destino inescapável e dramático. Esses seres caranguejos são elementos fáticos de uma estrutura social pavimentada e industrializada: sua morada é para além da borda dos rios, mas sua ocupação é anunciada, os seus lugares na cidade são pré datados, previsíveis, e seu fim é trágico. São crônicas de vidas oprimidas e de mortes anunciadas. Os elementos preditivos estão ali: a taipa, a rede, o barco, a lama, como que essencialmente vinculados a essas vidas e as guiando. Essas imagens também sofrem contágio por essas crenças, e tornam-se igualmente ruinsas. O que esperar de um caranguejo senão sujeira, a rendição e a morte?

No entanto, esse relato de vivências geográficas, políticas, sociais e históricas, contribuem para a construção de uma representação essencialista em torno dessa população vulnerável, atribuindo a essas vidas e a seus elementos valores sociais negativos e execráveis, como "perigoso", "desumano", "brutal", "nojento", "irrecuperável", e incapaz para uma sociedade moderna e urbana.

Foi justamente no cenário da década de 80 do Brasil onde fortaleceram-se os movimentos de lutas de classe, de gênero e de raça. A necessidade de problematização e discussão acerca do que seriam os adjetivos atribuídos a cada grupo identitário passou a ser o centro de diversos debates sociais, considerando que os símbolos que conceituam estes e aqueles papéis passaram a ser compreendidos não como "essenciais", mas culturalmente forjados a partir da convenção daquela comunidade/sociedade sobre o sentido que é atribuído a determinados objetos. Afinal, o que é ser homem? Pobre? O que é ser marginal? Quais são os marcadores estéticos e políticos que caracterizam uma pessoa de sucesso ou fracasso no cenário urbano? Foi justamente na metade do século XX que as teorias sobre a cultura passaram a adentrar o campo da compreensão acerca

³⁶ Chico Science fala sobre Josué de Castro e sua influência.

dos processos representativos. Chico sabia bem o que significava ter um adjetivo colado na sua própria identidade:

Este corpo de lama que tu vê
É apenas a imagem que sou
Este corpo de lama que tu vê
É apenas a imagem que é tu.³⁷

Woodward³⁸ se aproxima da concepção de Stuart Hall³⁹ sobre identidade, quando explica que esta é forjada através de sistemas simbólicos que compõem a representação e está intimamente ligada à cultura e aos modos de viver, diferentemente da concepção essencialista. Isso porque os conjuntos simbólicos que compõem a representação se relacionam, para além dos agentes biológicos, a fatores ambientais e históricos, individuais e sociais.

É através destes símbolos que construímos respostas para questionamentos existenciais: falamos a partir do que compreendemos sobre o que somos, a partir do nosso lugar social e familiar, macro e micropolítico, o que adiciona ainda outra camada à questão da representação: as dinâmicas de poder.⁴⁰

Desse modo, a operação de encapsular a vivência dos homens e mulheres-caranguejo em uma representação abjeta se encontra diretamente conectada às dinâmicas de poder e à manutenção de uma suposta ordem social, visto que a esses sistemas representacionais são atribuídos valores morais.⁴¹ Esse mecanismo se revela à medida que se estabelecem estereótipos que discriminam determinados grupos e pessoas, taxando-os de loucos, adictos, pobres etc, atribuindo aos seus símbolos a noção de mau porque fogem ao que se convencionou como normalidade. O recrudescimento do estigma em torno dos homens e mulheres-caranguejo baliza não só a moral social, como também atravessa as ações governamentais e o trabalho com essa população à medida que precariza o acesso e a atenção aos direitos dessas pessoas.

Nesse sentido, reduzir a vivência de pessoas marginalizadas à lógica convencional reforça o destino de morte que anuncia Josué de Castro: se os homens e mulheres-caranguejo são dotados de uma "sujidade essencial", eles devem ser jogados à margem do crescimento e extintos do cenário da metrópole. Por outro lado, o modo como se desvela o mundo na pele e nas mãos dos homens e mulheres-caranguejos — criaturas da lama, do mangue e da resistência — assim como o estigma que se tece ao seu redor, revela-se como um espelho de múltiplas faces.

A estrutura de pensamento representacional tem base em especial na filosofia platônica, que pressupõe a existência de uma verdade universal e atemporal que habita no mundo das ideias – ou no mundo inteligível – ao passo que o mundo sensível, aquele que é perceptível através dos nossos sentidos, é feito apenas de cópias desse suposto mundo original e essas cópias podem ser boas ou ruins, a depender do quanto se aproximam ou se afastam da essência imaculada.⁴²

³⁷ *Corpo de Lama*.

³⁸ Woodward, *Identidade e diferença*, p. 20.

³⁹ Hall, *Quem precisa de identidade?*, p. 103.

⁴⁰ Woodward, *Identidade e diferença*, p. 19.

⁴¹ Woodward, *Identidade e diferença*, p. 24.

⁴² Maurício; Mangueira, *Imagens do pensamento em Gilles Deleuze*, p. 293.

Para Deleuze, para além de aprisionar a subjetividade no âmbito da representação, o pensamento ocidental tratou a diferença como algo que desvia de um modelo ideal, enraizado na identidade como uma significação presumidamente fixa e originária – aqui está a base do pensamento-diagnóstico e do próprio estigma. Nesse sentido, o autor se afasta da noção de diferença enquanto um “erro” e passa a construir um conceito de diferença em si mesma, sendo esta afirmativa produtiva, intensiva e constitutiva do real. A diferença, nesse sentido, não é uma variação de uma identidade, mas o que faz surgir o novo: a base do pensamento criador.⁴³

Segundo Deleuze, ao identificar a diferença ela se explica, mas ela tende a anular no sistema em que se explica. Isto ocorre porque, ao ser identificada, a diferença se dissolve e passa a ser única, ou seja, singular para aquilo que é geral. Ao se extrair a diferença do geral, ela deixa de pertencer à generalidade, tornando-se particular, única, singular, passando a fazer parte daquilo que Deleuze chama de repetição.⁴⁴

Nesse sentido, por estarem distantes dos símbolos que convencionam o que é ser um sujeito urbano de sucesso – limpo, branco, residente dos edifícios, em busca dos bens de consumo – os homens e mulheres-caranguejo representam junto ao mangue toda a “sujeira” colocada para debaixo do cimento no processo de suposto desenvolvimento da cidade grande.

Essa lógica determinista fortalece a compreensão de que a diferença operada pelos modos de vida minoritários ameaça o padrão hegemônico que predita a boa essência dos seres e das coisas. O que foge à suposta ordem é visto como ruim e perigoso, tendo como ponto de referência o que se convencionou enquanto normalidade: o homem do progresso dirige e veste marcas importadas ao invés de incentivar o consumo local; busca fora, numa espécie de viralatismo neo-liberal, a noção de pertencimento. Nesse modo de pensar, o progresso nega as características regionais em favor do que é exterior, do consumo e da performance de uma estética *clean*, higienizada e pasteurizada. É assim que se mostra a paisagem padrão, com seus parques de concreto e hotéis espelhados na arquitetura urbana. Tudo aquilo que foge dessa premissa é alvo de aniquilação tanto no que diz respeito à dignidade da experiência urbana quanto à afirmação de um modo de vida efervescente, criativo, pulsante, intensivamente vinculado à singularidade do território enquanto multiplicidade.

Assim, os caranguejos repousam seus corpos cansados na janela do ônibus, nas tocas dos morros, nas ruas da cidade. Suas existências escancaradas pelas margens retratam um padrão do que se convencionou enquanto abjeto, uma ameaça ao que o discurso social deseja estabelecer enquanto norma no protótipo de progresso. É o que evidencia Josué de Castro quando diz que:

Tudo aí, é, foi ou está para ser caranguejo, inclusive o homem e a lama que vive nela. A lama misturada com urina, excremento e outros resíduos que a maré traz, quando ainda não é caranguejo, vai ser. O caranguejo nasce nela, vive nela. [...] E com a sua carne feita de lama fazer a carne do seu corpo e a carne do corpo de seus filhos. São cem mil indivíduos, cem mil cidadãos feitos de carne de caranguejo. O que o organismo rejeita, volta como detrito, para a lama do mangue, para virar caranguejo outra vez [...] Nesta aparente placidez do charco

⁴³ Deleuze, *Diferença e repetição*, p. 115

⁴⁴ Santos, *A Diferença e a Repetição em Educação*, p.108.

desenrola-se, trágico e silencioso, o ciclo do caranguejo. O ciclo da fome devorando os homens e os caranguejos todos atolados na lama.⁴⁵

Pensar o caranguejo para além da figura-objeto “enfiada na lama”, cujo destino parece inevitavelmente associado à morte na sujeira, exige um deslocamento conceitual que encontra na filosofia de Deleuze e Guattari⁴⁶ uma via possível. Isso porque, ao criticar a lógica da representação, os autores questionam a visão dogmática que sustenta uma noção universal de essência ou verdade, apontando que estas contribuem para a manutenção de uma lógica hegemônica.

Ao aproximarmos esses fenômenos da proposição esquizoanalítica de Deleuze e Guattari sobre a subjetividade enquanto um processo maquínico⁴⁷, um movimento que se acopla e conecta a máquinas sociais, corporais, técnicas e políticas, damos evidência às noções de representação e de diferença, buscando costurar essa lente às vivências-caranguejo de Josué e Chico.

A Esquizoanálise não incide em elementos nem em conjuntos, nem em sujeitos, relacionamentos e estruturas. Ela só incide em lineamentos, que atravessam tanto os grupos quanto os indivíduos. Análise do desejo, a Esquizoanálise é imediatamente prática, imediatamente política, quer se trate de um indivíduo, de um grupo ou de uma sociedade. Pois, antes do ser, há a política.⁴⁸

Esse questionamento abre espaço para novas formas de pensamento, desestabilizando as categorias fixas utilizadas até então pelo campo da filosofia.⁴⁹ Deleuze e Guattari propõem a ruptura com a construção de um pensamento arbóreo – sobrecodificado, decalado, que busca as respostas nas “raízes” ou nas “essências” dos problemas – para compor um pensamento rizomático ou um pensamento manguezal,⁵⁰ esse ecossistema multi-acoplado, composto pela multiplicidade, transformação e imanência.

Com esta proposta inventiva, o pensamento torna-se fluxo e põe em questão a filosofia clássica tradicional – que o toma como um elemento inato a todos os homens e que, para pensar, depende da boa vontade do pensador e da harmonia das faculdades – e, consequentemente, cria ferramentas contra qualquer ideal permanente e imutável, pelas quais as intensidades dos afetos e a multiplicidade fazem emergir a invenção de possibilidades outras de pensamento e existência.⁵¹

Ao nos distanciarmos dessa lógica determinista, propomos aqui a construção de um olhar para os homens e mulheres-caranguejo a partir da afirmação daquilo que é capaz de lhe diferenciar enquanto singularidade: é o que nos evoca a obra de Chico Science e Nação Zumbi quando propõe, através do movimento mangue, a afirmação da comunidade manguezal enquanto uma população ativa na construção da paisagem urbana.

⁴⁵ Castro, *Homens e caranguejos*, pp. 28-29.

⁴⁶ Deleuze; Guattari, *Mil Platôs*, v. 4, p. 19.

⁴⁷ Deleuze; Guattari, *O anti-Édipo*, p. 15.

⁴⁸ Deleuze; Guattari, *Mil platôs*, v. 2, p. 4.

⁴⁹ Deleuze, *O ato de criação*, s/p.

⁵⁰ Oliveira Junior; Hur, *Mangue*, p. 11.

⁵¹ Carneiro, *Deleuze & Guattari*, p. 14.

Se, através da lógica da representação, compreende-se o caranguejo enquanto figura, símbolo ou identidade que cristaliza a miséria e a lama, por outro lado o que ganha força com o movimento mangue é justamente o caráter disruptivo do caranguejo, que insiste em sobreviver em meio ao caos.

Que o sol não cegue os pensamentos
 Mas a chuva muda os sentimentos
 Se o asfalto é meu amigo eu caminho
 Como aquele grupo de caranguejos
 Ouvindo a música dos trovões
 Esta chuva de longe que tu vê
 É apenas a imagem que sou
 Este sol bem de longe que tu vê
 É apenas a imagem que é tu
 Fiquei apenas pensando
 Que seu rosto parece com as minhas idéias
 Fiquei apenas lembrando
 Que há muitas garotas sorrindo em ruas distantes
 Há muitos meninos correndo em mangues distantes
 Esta rua de longe que tu vê
 É apenas a imagem que sou
 Esse mangue de longe q tu vê
 É apenas a imagem que é tu eh!!
 Se o asfalto é meu amigo eu caminho
 Como aquele grupo de caranguejos
 Ouvindo a música dos trovões
 Deixai que os fatos sejam fatos naturalmente
 Sem que sejam forjados para acontecer
 Deixai que os olhos vejam os pequenos detalhes lentamente
 Deixai que as coisas que lhe circundam
 Estejam sempre inertes como móveis inofensivos
 Para lhe servir quando for preciso
 E nunca lhe causar danos
 Sejam eles morais, físicos ou psicológicos.⁵²



Nesse contexto, o manguebit surge como uma resposta a essa armadilha identitária, quando performa o homem-caranguejo como uma vida inventiva, especialmente através da arte e da resistência política dos movimentos coletivos. Os caranguejos-gabirus tornam-se habitantes da *manguetown* "multicoloridos, cérebros... multicoloridos, sintonizam, emitem, longe",⁵³ enfiados na lama urbana, mas antenados. Nela, exploram a diversidade cultural e a força inventiva, sem deixar de denunciar e resistir às dinâmicas políticas que insistem em violentar e oprimir os corpos marginalizados na cidade subjetiva.⁵⁴

Na verdade, os meios de mudar a vida e de criar um novo estilo de atividade, de novos valores sociais, estão ao alcance das mãos. Falta apenas o desejo e a vontade política de assumir tais transformações. É verdadeiramente indispensável que um trabalho coletivo de ecologia social e de ecologia mental seja realizado em grande escala. Essa tarefa concerne às modalidades

⁵² *Corpo de Lama*.

⁵³ *Coco Dub (Afrociberdelia)*.

⁵⁴ Guattari, *Caosmose*, p. 169.

de utilização do tempo liberado pelo maquinismo moderno, novas formas de conceber as relações com a infância, com a condição feminina, com as pessoas idosas, as relações transculturais... A condição para tais mudanças reside na tomada de consciência de que é possível e necessário mudar o estado de coisas atual e de que isso é de grande urgência.⁵⁵

Em um convite explícito a desorganizar a lógica de passividade das comunidades periféricas, o movimento mangue busca provocar na juventude não só um deslocamento do lugar da margem social, mas a construção de uma nova lógica sobre ela: um espaço de vivência criadora e ativa do espaço urbano e da própria vivência subjetiva: "Consideramos que estes artistas aspiram a um movimento de produção e propagação de eletricidade corporal em territórios e espaços urbanos sampleados ao mangue, como é proposto pelo próprio manifesto manguebit".⁵⁶

É no exercício de inclinação para a diferença que buscamos dar relevo ao que levou o homem-gabiru a sair do lugar de estigma para passar a ocupar um lugar ativo na composição social. Esse movimento pode estar ancorado exatamente nos processos subjetivos que atravessam as vivências marginais. Propomos, então, em contraste ao ser caranguejo, ancorado no ciclo de morte da representação, um *devir* caranguejo, enquanto um movimento de saída da lógica hegemônica e afirmação ética, estética e política da população marginal.

Devir é, a partir das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche, extrair partículas, entre as quais instauramos relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, as mais próximas daquilo que estamos em vias de devir, e através das quais devimos. É nesse sentido que o devir é o processo do desejo.⁵⁷

Essa proposição se dá na medida em que compreendemos que a subjetividade não está estagnada no mundo da representação e na lógica racional, como se revela no estigma. Ela se configura na heterogeneidade dos diversos atravessamentos políticos, sociais, históricos, geográficos como também se agencia às relações micropolíticas e aos acontecimentos cotidianos.

Os processos de subjetivação ou de semiotização não são centrados em agentes individuais (no funcionamento de instâncias intrapsíquicas, egoicas, microsociais), nem em agentes grupais. Esses processos são duplamente descentrados. Implicam o funcionamento de máquinas de expressão que podem ser tanto de natureza extrapessoal, extraindividual (sistemas maquínicos, econômicos, sociais, tecnológicos, icônicos, ecológicos, etológicos, de mídia, ou seja, sistemas que não são mais imediatamente antropológicos), quanto de natureza infra-humana, infrapsíquica, infrapessoal (sistemas de percepção, de sensibilidade, de afeto, de desejo, de representação, de imagem e de valor, modos de memorização e de produção de ideias, sistemas de inibição e de automatismos, sistemas corporais, orgânicos, biológicos, fisiológicos e assim por diante).⁵⁸

É diante dessa concepção de subjetividade que o conceito de *devir* na filosofia de Deleuze e Guattari⁵⁹ está intimamente ligado às concepções de

⁵⁵ Guattari, *Caosmose*, p. 174.

⁵⁶ Oliveira Junior; Hur, *Cartografias do movimento mangue*, p. 397.

⁵⁷ Deleuze, Guattari, *Mil platôs*, v. 4, p. 67.

⁵⁸ Rolnik; Guattari, *Micropolítica*, p. 39.

⁵⁹ Deleuze; Guattari, *Mil platôs*, v. 4, p. 70.

intensidade e diferença. Nesse contexto, as pessoas não se definem por seus atributos fixos, mas pelas intensidades que incorporam e pelas diferenças que produzem. Essas intensidades geram outras possibilidades, perspectivas alternativas e novas formas de existência. Diferentemente do esforço em estabelecer um modo de pensamento forjado na representação e na moralidade, *devir* se refere ao movimento para fora dos processos identitários, tocando as diversas dimensões físicas, conceituais e experienciais que compõem a existência.⁶⁰

O chamamento de Deleuze e Guattari ao *devir* parte da crítica às oposições dicotômicas estabelecidas pela lógica da tradição platônica, como sujeito/objeto, mente/corpo e natureza/cultura. Para eles, essas dicotomias impõem estruturas restritivas que limitam nossa experiência de mundo. Ao nos deslocarmos do ciclo do caranguejo como um ciclo de morte, propomos uma forma de pensar que valoriza a fluidez e a diversidade, em contraste com as estruturas rígidas que caracterizam as concepções binárias tradicionais.

Talvez o aspecto que mais atue na caracterização de uma 'natureza' humana seja o de uma determinação subjetiva. Desde muito cedo, aprendemos e somos instruídos sobre nosso distanciamento dos (outros) animais a partir de nossa competência operada na racionalidade. Trata-se de uma demarcação de naturezas que, ao nos identificar com o mundo animal, nos destaca dele a ponto de nos esquecermos das origens sujas que nos remetem aos céus, à terra, ao ar, à água e a todas as misturas possíveis do vivo com o mundo: suas respirações, suas palpitações, aquilo que transpira em nós, que queima ou que faz levitar, aquilo que nasce e aquilo que morre todos os dias ou de uma vez por todas um dia.⁶¹

É nessa sujidade que encontramos as produções subjetivas. Nesse sentido, o *Devir* transcende à lógica da representação, conectando-se ao afeto e à percepção. O afeto refere-se aqui à afecção, às forças e intensidades que compõem nossas experiências, enquanto a percepção denota as qualidades sensoriais e perceptivas que surgem dessas forças.⁶² Dentro desse contexto, nos interessa a sujidade caranguejo, a relação com o enlamear-se, compreendendo como esses modos provocam outras formas de viver. Nesse exercício de expansão da própria existência, interessa-nos mais o que escapa enquanto se experimenta a vida, abrindo possibilidades para diversas outras relações e agenciamentos com o mundo.

Quando provocamos um desvio da zona identitária e intensificamos o que nos diferencia, agimos em direção a algo que é novo, criamos outras conexões e realidades – por meio do "tornar-se", experimentamos outros afetos e percepções, expandindo nossos horizontes experienciais e ampliando nossas possibilidades.

Nessa direção, *devir* causa fricções, rachaduras com as leis duras da representação e da linguagem. O ser, no seu sentido identitário crônico, não é uma categoria estanque, mas está em conjugação, e não em subjugação. A vida e produção de Chico Science provoca, através do movimento mangue, uma ruptura no ciclo do caranguejo, produzindo outras formas de endereçar a realidade de opressão, através dos agenciamentos com a arte e a cultura.

⁶⁰ Deleuze; Guattari, *Mil platôs*, v. 4, p. 67.

⁶¹ Lira; Marcos, *A subjetividade a partir da reflexão filosófica de Deleuze e Guattari*, p. 10.

⁶² Deleuze, *Espinosa*, p. 56.

É possível então pensar na composição do *devir*-caranguejo enquanto uma rota alternativa ao ser-caranguejo. Nessa perspectiva, nos avizinhamos do animal, não enquanto atolado no ciclo da miséria e da morte, como aponta a obra de Josué de Castro em sua denúncia necessária, mas como uma abertura da experiência, seguindo a trilha da criação no sentido de produzir outras formas de operar a ocupação das margens pelas existências manguzeais.

Posso sair daqui pra me organizar
Posso sair daqui pra desorganizar
Da lama ao caos, do caos à lama
Um homem roubado nunca se engana⁶³

A ponta do mangue: ou considerações finais deste artigo-ensaio

Por devir Caranguejo
Sumiram em mim todas as peles moles
E suculentas aos desastres da terra.
O que há de mole em mim
São apenas articulações
Que uso, vez ou outra,
Para acarinhar os que amo
E lançar ao mar
Os que me querem triste.
In
Ver
Te
Brado.
Um brado à minha cabeça dura
Finalmente me serve de casa,
Meus braços me servem de garra
E de remo, arrimo:
Sou, ao mesmo tempo,
Dono do acaso e do destino.
Sou aratu
Dono da queda
sem casa
Ou em casa em todo lugar.
Invado, chego sem avisar
Trepo em pés de coco
Como se todo dia fosse carnaval
E são João
Ao mesmo tempo.
Por devir
Caranguejo
Ando de lado
Por ser desconfiado
E, quando morto
Ainda mato
A fome do menino

⁶³ *Da lama ao caos.*

De quem tanto fala Josué de Castro.
Por um ato de coragem
Morrer de pé, como as árvores,
Por devir
E não dever
Caranguejo.
Vivo e me multiplico
Margens.⁶⁴

Em uma direção diferente daquela postulada pelo *modus operandi* da classificação e do estigma, o pensamento rizomático ou manguezal, intensivo e vibrátil, acompanha o movimento que desvia da lógica majoritária. Ao acompanhar as mutações dos homens e mulheres caranguejo do Recife, encontramos as invenções, as criações e a arte. As *manguegirls* e os *mangueboys* estão antenados, espertos e sabidos das formas como a opressão urbano-capitalística da cidade decide seus destinos. São gáburis mutantes, que se negam a reforçar a lógica que os oprime. Pedem a benção ao passado e honram aqueles aterrados pela história, mas não se limitam às ideias forjadas para aprisionar.

Atualmente, podemos elencar diversos processos de invenção e resistência das comunidades periféricas na Grande Recife: seja pela crescente cena do passinho, do brega e do brega-funk, do *rap*, do *slam* e da poesia marginal, do movimento de ocupação urbana através dos riscos da pichação e do grafite, atividades ainda vistas no imaginário social como suburbanas, menores e marginais, mas que operam diretamente as mudanças na cidade, enquanto rompem com a lógica de silenciamento e opressão dos homens e mulheres-caranguejo da Recife dos anos 2000, reforçando a ocupação dos territórios através da estética das comunidades não-homogêneas.

Da identidade oprimida aos Caranguejos com cérebro, o movimento mangue move os caranguejos para fora da lógica de representação. Viver o mangue e a cidade de outras formas, direcionados pela diferença, abre caminhos para o múltiplo, fazendo escapar, aos poucos, do ciclo de morte do caranguejo. O movimento mangue enuncia o *devir* caranguejo e revela a possibilidade de modos de subjetivação outros.

É possível pensar, dessa forma, que em resposta ao destino trágico do homem-caranguejo de Josué, o movimento mangue é referenciado até os dias atuais como inspiração na afirmação das diferenças marginais, pois ao incorporar a estética periférica ao mesmo tempo em que denuncia as desigualdades, o manguebit promove a ruptura da lógica de passividade das pessoas marginalizadas, dando passagem à heterogeneidade tão própria da mistura encontrada na megalópole.

O manguebit nos mostra a força da ação micropolítica no processo de reinvenção do caranguejo, sem esquecer ou anular as desigualdades tão marcantes do desenvolvimento urbano ao afirmar o lugar da diferença como parte da construção do progresso – um caranguejo que insiste em sobreviver em meio ao caos, reivindicando a potência da casca dura, a resistência e a inventividade da população que habita a margem.

⁶⁴ Poesia inventada a partir de processo de pesquisa que deu origem a este artigo-ensaio.

Nesse contexto, é através do sujo e enlameado que os homens e mulheres-caranguejos inventam outros destinos, podendo estar antenados frente aos estigmas sobre suas existências e capacidade de ação, interação e sobrevivência. “Um passo à frente e você não está mais no mesmo lugar”, diz Chico. É nessa dobra da identidade que o caranguejo sai da toca do estigma. A afirmação dessa multiplicidade para essas pessoas, no entanto, tem um custo: encarar a repressão e criminalização. Por isso, nos aliamos ao questionamento de Fred Zero Quatro:

Quanto vale a vida de um homem, enquanto cada um avalia a sua própria vida, a troco de quê está disposto a mudá-la? Nós avaliamos muito alto o preço de nossas vidas. Valem um mundo melhor, nada menos. Homens e mulheres, dispostos a dar suas vidas, têm direito a pedir tanto quanto valem. Há os que avaliam suas vidas por uma quantidade de dinheiro, mas nós a avaliamos pelo mundo, esse é o custo do nosso sangue [...] ⁶⁵

Cabe, ainda, um passo para o lado: Como podem as políticas públicas de habitação, saúde e assistência se inclinarem ao amparo das heterogeneidades, ao invés de reforçar o seu ajustamento a outras identidades? Como dar espaço ao *devenir* em meio às lógicas representacionais que permeiam as instituições e as relações? O que se espera dos homens e mulheres-caranguejo?

⁶⁵ Zero Quatro, *Manifesto caranguejos com cérebro*, s/p.

Referências

- ACERVO Chico Science. [S. l.], 2023. Disponível em: <https://acervochicoscience.com.br/>. Acesso em: 21 jul. 2024.
- ANDRADE, Isabella Puente de. *"Filhos da lama e irmãos de leite dos caranguejos": as relações humanas com o manguezal no Recife (1930-1950)*. 2019. 173f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Recife, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/38002/1/DISSERTA%C3%87%C3%83O%20Isabella%20Puente%20de%20Andrade.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2025.
- ANDRADE, Manuel Correia de. Josué de Castro: o homem, o cientista e seu tempo. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 11, n. 29, pp. 169-194, 1997.
- ANTENE-SE. Intérpretes e compositores: Chico Science & Nação Zumbi. In: DA LAMA ao caos. Intérpretes: Chico Science & Nação Zumbi. Rio de Janeiro: Nas Nuvens, 1994. 1 CD, faixa 10.
- BARROS, Laura Pozzana; KASTRUP, Virgínia. Cartografar é acompanhar processos. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da. *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção*. Porto Alegre: Sulina, 2009. pp. 52-75.
- BRITO, Maria dos Remédios de; CHAVES, Silvia Nogueira. ... Cartografia... uma política de escrita. *Rev. Polis e Psique*, v. 7, n. 1, pp. 167-180, 2017. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/index.php/PolisePsique/article/view/72078/pdf_1. Acesso em: 19 jun. 2025.
- CARNEIRO, Altair de Souza. *Deleuze & Guattari: uma ética dos devires*. 2019. 115p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Toledo, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Toledo, 2013. Disponível em: https://tede.unioeste.br/bitstream/tede/2046/1/Altair_Carneiro_2013.pdf. Acesso em: 19 jun. 2025.
- CASTRO, Josué de. *Homens e caranguejos*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- CHICO SCIENCE fala sobre Josué de Castro e sua influência. [S. l.: s. n.], 22 mar. 2020. 1 vídeo (7 min 46 s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=g0wCCQnaSg>. Acesso em: 22 fev. 2025.
- COCO Dub (Afrociberdelia). Intérpretes e compositores: Chico Science & Nação Zumbi. In: DA LAMA ao caos. Intérpretes: Chico Science & Nação Zumbi. Rio de Janeiro: Nas Nuvens, 1994. 1 CD, faixa 14.
- CORPO de Lama. Intérprete e compositor: Nação Zumbi. In: AFROCIBERDELIA. Intérpretes: Nação Zumbi. São Paulo: Chaos/Sony Music, 1996. 1 CD, faixa 10.
- DA LAMA ao caos. Intérpretes e compositores: Chico Science & Nação Zumbi. In: DA LAMA ao caos. Intérpretes: Chico Science & Nação Zumbi. Rio de Janeiro: Nas Nuvens, 1994. 1 CD, faixa 7.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: 34, 2000. v. 1.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: 34, 1997. v. 2.

- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2. Trad. Suely Rolnik. Rio de Janeiro: 34, 1997. v. 4.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. Rio de Janeiro: 34, 1997. v. 5.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. Roberto Machado e Luiz Orlandi. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, Gilles. O ato de criação. [S. l.: s. n.], 2016. Disponível em: https://lapea.furg.br/images/stories/Oficina_de_video/o%20ato%20de%20criao%20-%20gilles%20deleuze.pdf. Acesso em: 22 fev. 2025.
- GODOY, P. (Org.). *História do pensamento geográfico e epistemologia em geografia*. São Paulo: Unesp; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.
- GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: 34, 1992.
- HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.
- HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. pp. 103-133.
- INSTITUTO TRATA BRASIL. *Ranking do saneamento 2022*. São Paulo, 1 abr. 2022. Disponível em: <https://tratabrasil.org.br/ranking-do-saneamento-2022/>. Acesso em: 21 fev. 2025.
- LEVIN, Kelly; BOEHM, Sophie; CARTER, Rebecca. Impacto das mudanças climáticas: 6 descobertas do relatório do IPCC de 2022 sobre adaptação. In: *WRI Brasil*, São Paulo; Porto Alegre, 03 mar. 2022. Disponível em: <https://www.wribrasil.org.br/noticias/impacto-das-mudancas-climaticas-6-descobertas-do-relatorio-do-ipcc-de-2022-sobre-adaptacao>. Acesso em: 21 fev. 2025.
- LIRA, Patrícia Oliveira; MARCOS, Yasmin Janaína Ferreira. A subjetividade a partir da reflexão filosófica de Deleuze e Guattari. *Perspectiva Filosófica*, Recife, v. 45, n. 2, pp. 8-24, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/perspectivafilosofica/article/view/246559>. Acesso em: 14 jun. 2025.
- LIRA, Patrícia Oliveira. O apelo estético da Cartografia. In: CARVALHO, Mário de Faria; BRACCHI, Daniela Nery; PAIVA, André Luiz dos S (Org.). *Estéticas Dissidentes em Educação*. São Paulo: Pimenta Cultural, 2022. pp. 329-348. Disponível em: <https://www.pimentacultural.com/livro/esteticas-dissidentes/>. Acesso em: 15 jun. 2025.
- MAURÍCIO, Eduardo; MANGUEIRA, Maurício. Imagens do pensamento em Gilles Deleuze: representação e criação. *Fractal: revista de psicologia*, v. 23, n. 2, pp. 291-304, 2011.
- MELO FILHO, Djalma Agripino. Manguê, homens e caranguejos em Josué de Castro: Significados e ressonâncias. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, pp. 505-524, 2003.

MONÓLOGO ao pé do ouvido. Intérpretes e compositores: Chico Science & Nação Zumbi. In: DA LAMA ao caos. Intérpretes: Chico Science & Nação Zumbi. Rio de Janeiro: Nas Nuvens, 1994. 1 CD, faixa 1.

MORAES, Renata P. S. "O mal do mocambo": o discurso de Agamenon Magalhães e a busca pela moral e cidadania no Recife (1937-1945). In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 27, 2013, Natal. *Anais* [...]. Natal: ANPUH, 2013. pp. 1-16.

OLIVEIRA JUNIOR, Homero Pereira de; HUR, Domenico Uhng. Cartografias do movimento mangue: antropofagia e a pragmática do sample. *Linha Mestra*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 52, pp. 387-404, jan./abr. 2024. Disponível em: <https://www.lm.alb.org.br/index.php/lm/article/view/1471/1237>. Acesso em: 15 jun. 2025.

OLIVEIRA JUNIOR, Homero Pereira de; HUR, Domenico Uhng. Mangue: um rizoma superior?. (Des)troços: revista de pensamento radical, Belo Horizonte, v. 5, n. 1, p. e51947, jan./jun. 2024. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadestrococos/article/view/51947/45613>. Acesso em: 15 jun. 2025.

PASSOS, Eduardo; BARROS, Regina Benevides de. Cartografar é acompanhar processos. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da. *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção*. Porto Alegre: Sulina, 2009. pp. 150-171.

PASSOS, Paula. O cinema intermediário. *Revista continente*, Recife, 3 jan. 2020. Disponível em: <https://revistacontinente.com.br/edicoes/230/o-cinema-intermediario>. Acesso em: 21 jul. 2024.

PONTUAL, Virgínia. Tempos do Recife: representações culturais e configurações urbanas. *Revista brasileira de história*, São Paulo, v. 21, n. 42, pp. 417-434, 2001.

RIOS, pontes e overdrives. Intérpretes e compositores: Chico Science & Nação Zumbi. In: DA LAMA ao caos. Intérpretes: Chico Science & Nação Zumbi. Rio de Janeiro: Nas Nuvens, 1994. 1 CD, faixa 2.

ROLNIK, Suely; GUATTARI, Félix. *Micropolítica: cartografias do desejo*. 4. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

ROSA, João Guimarães. *Magma*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

SANTOS, Marlene Alves. A Diferença e a Repetição em Educação. *Caderno de publicações Univag: educação, filosofia e saúde*, n. 6, 2012. Disponível em: <https://www.periodicos.univag.com.br/index.php/caderno/article/view/312/552>. Acesso em: 18 jun. 2025.

SILVA, Franklin Leopoldo e. Deleuze: filosofia da diferença. [S. l.: s. n.], 28 fev. 2017. 1 vídeo (7 min 46 s). Publicado pelo canal Casa do Saber. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6Her0PEsMao>. Acesso em: 21 fev. 2025.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 2004.

SPOSITO, Marília Pontes; ALMEIDA, Elmir de; CORROCHANO, Maria Carla. Jovens em movimento: mapas plurais, conexões e tendências na configuração das práticas. *Revista Educação e Sociedade*, v. 41, e228732, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/ES.228732>. Acesso em: 19 jun. 2025.

VAN GOGH, Vincent. *Crustacean, lying on his back (Van Gogh museum photograph)*. Wikipédia: [S. l.], 2015. Disponível em:

https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Crustacean_lying_on_his_back_by_Vincent_van_Gogh_%28Van_Gogh_museum_photograph%29.jpg. Acesso em: 22 fev. 2025.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. pp. 7-72.

ZERO QUATRO, Fred. *Manifesto caranguejos com cérebro*. 1992. Disponível em: <https://docente.ifrn.edu.br/marcelmatias/Disciplinas/orientacoes/caranguejo-com-cerebro-e-quanto-vale-uma-vida>. Acesso em: 21 fev. 2025.



Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

DOSSIÊ ESPECIAL

RIGHTS FOR AND *WITH* ANIMALS: INVITING
ANIMALS *INTO* THE CONVERSATION ABOUT
THEIR RIGHTS*DIREITOS PARA E COM OS ANIMAIS: CONVIDANDO OS ANIMAIS AO DIÁLOGO SOBRE SEUS DIREITOS**DERECHOS PARA Y CON LOS ANIMALES: INVITANDO A LOS ANIMALES AL DIÁLOGO SOBRE SUS DERECHOS*Anna Caramuru Pessoa Aubert  Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil
Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Münster,
Nordrhein-Westfalen, Deutschland

Este trabalho foi financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – Código de Financiamento 001 – por meio de bolsa de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Adicionalmente, contou com financiamento do Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico (DAAD) no âmbito de programa de cotutela de doutorado com a Universidade de Münster, Alemanha.

Submetido em: 08/07/2025

Aceito em: 17/10/2025

Publicado em: 26/12/2025

Como citar: AUBERT, Anna Caramuru Pessoa. Rights for and with animals: inviting animals into the conversation about their rights. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e60193, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.60193

Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Abstract

Drawing from Merleau-Ponty's phenomenology of the body, care ethics, and philosophy of ethology, this interdisciplinary article depicts beyond-human animals not as more or less like typical adult human beings, but rather as embodied, vulnerable, communicative, and agentic subjects who perceive, make meaning, and act intentionally within their *Umwelt*. Moreover, it turns to the Interest Theory of Rights and to the Bundle Theory, arguing that legal personhood need not be based on moral personhood, that is, animals can be legal persons even if they are not moral ones. It employs, instead, a phenomenological posture and insights from care ethics to comprehend the ethical implications of the interspecies kinship, which is grounded in a shared and multi-layered vulnerability and embodied communication that takes place within the shared 'flesh of the world'. It further maintains there is a human duty to acknowledge, listen, and respond to animals' agency, proposing a phenomenological-ethological methodology for identifying and translating animals' interests and preferences into legal claim-rights from their own standpoints.

Keywords

phenomenology; care ethics; animal rights; personhood; agency.

Resumen

Partiendo de la fenomenología del cuerpo de Merleau-Ponty, de la ética del cuidado y de la filosofía de la etología, este artículo interdisciplinario describe a los animales extra-humanos no en función de sus semejanzas o diferencias con respecto a los seres humanos adultos típicos, sino como sujetos incorporados, vulnerables, comunicativos y dotados de agencia, que perciben, significan y actúan intencionalmente en sus propios *Umwelten*. Además, se recurre a la Teoría de los Intereses de los Derechos y a la *Bundle Theory* para argumentar que la personalidad jurídica no necesita basarse en la personalidad moral; es decir, los animales pueden ser personas jurídicas incluso sin ser personas morales. En una dirección distinta, se adopta la postura fenomenológica y se incorporan contribuciones de la ética del cuidado para reflexionar sobre las implicaciones éticas de la alianza entre especies, cuyos miembros comparten una vulnerabilidad común y multifacética, se comunican de manera incorporada y cocrean sentido en la "carne del mundo". Con base en ello, se defiende la existencia de un deber humano de reconocimiento, escucha y respuesta ante la agencia animal, proponiéndose una metodología fenomenológico-etológica para identificar y traducir los intereses y preferencias de los animales en derechos subjetivos legales, adoptando como punto de partida sus propios puntos de vista.

Palavras chave

Fenomenologia; ética del cuidado; derecho animal; personalidad; agencia.

Resumo

Partindo da fenomenologia do corpo de Merleau-Ponty, da ética do cuidado e da filosofia da etologia, este artigo interdisciplinar descreve animais extra-humanos não a partir de suas semelhanças ou diferenças em relação a seres humanos adultos típicos, mas como sujeitos incorporados, vulneráveis, comunicativos e dotados de agência, que percebem, atribuem sentido e agem intencionalmente em seus próprios *Umwelten*. Além disso, utiliza a Teoria dos Interesses dos Direitos e a *Bundle Theory* para argumentar que a personalidade jurídica não precisa se basear na pessoalidade moral, ou seja, animais podem ser pessoas jurídicas mesmo sem serem pessoas morais. Diversamente, recorre-se à postura fenomenológica e a contribuições da ética do cuidado para refletir sobre as implicações éticas da aliança entre espécies, cujos membros compartilham uma vulnerabilidade comum e multifacetada, comunicam-se de modo incorporado e co-criam sentido na "carne do mundo". Com base nisso, defende-se a existência de um dever humano de reconhecimento, escuta e resposta à agência animal, propondo-se uma metodologia fenomenológico-etológica para identificar e traduzir os interesses e preferências dos animais em direitos subjetivos legais, adotando, para isso, os seus próprios pontos de vista como ponto de partida.

Palavras-chave

Fenomenologia; ética do cuidado; direito animal; pessoalidade; agência.

Anna Caramuru Pessoa Aubert has a PhD in Law (Federal University of Rio de Janeiro and University of Münster, cotutelle, September 2025; funded by CAPES and DAAD). Master's in Constitutional Law (PUC-SP) and postgraduate specialisation in Animal Rights Law (University of Lisbon).

*I hear a dog barking. Again, as before the storm, I feel watched.
By nature, I think now. [...] The animals have eyes that see us.
The birds, the trees, everything knows what we do.
Linda Hogan, Power, 1998*

Introduction¹

The goal of this interdisciplinary article is, first, to provide animal rights law with a more expansive moral grounding that moves away from the anthropocentric ‘sameness’ approach, which grants more or less value to animals based on their similarities to typical adult human beings;² second, to propose that animals should be invited into the conversation about their rights, which is politically relevant, since it matters who has a say in how a society organises itself; and third, to illuminate how this could be done by engaging with the phenomenological ethological bi-constructive approach.

Building on this, in Section 1, I critically examine the concepts of moral and legal personhood, arguing that the former is far too restrictive to account for animals’ experiences, and not necessary for one to be a legal person to begin with. I then explain why I think animals are the kinds of beings who can hold rights, and what I take rights to be in the first place. To do this, I turn to the Interest Theory of Rights and Visa Kurki’s Bundle Theory on legal personhood.

In Section 2, I introduce phenomenology as a method and explain why Merleau-Ponty’s approach, by moving away from anthropocentrism and from the Cartesian reductionist view of animals, offers a more compelling foundation for an interspecies ethics to be developed. In what follows, I depict animals through phenomenology as intentional, agentic, and communicative subjects.

In the third section, I develop an interspecies ethics based on how care ethics and phenomenology may contribute to one another, arguing for the existence of three human duties towards beyond-human creatures:

- (i) recognising animals as kin;
- (ii) listening to them attentively; and
- (iii) responding to their interests and preferences.

Lastly, in Section 4, I propose that animal rights should emerge from attentive listening to animals’ embodied communication, and that their interests and preferences ought to take their own standpoints as the starting point, embracing interpretative phenomenological-ethological practices that acknowledge our evolutionary continuities and shared animality.

¹ This article summarises key arguments developed in some parts of the first chapter of my PhD thesis. See Aubert, Anna Caramuru P., *When the Body: Phenomenological Considerations for Listening to Animals in the Making of Their Rights*.

² On a brief description on some of the most traditional approaches on animal ethics, see Barbosa-Fohrmann; Aubert, *Eles sofrem?*.

1. Personhood

1.1 Conditions and ethical consequences

Michael Quante³ breaks down the different usages of the concept of personhood in philosophy, illuminating them. The descriptive one, important for the present debate, refers to the conditions required for one to be considered a person – e.g., possessing enough rationality, autonomy, a sense of the future, self-consciousness, language, abstract thinking, and so on.

A different usage altogether, he notes, refers to what being a person in the descriptive sense would entail morally. As he maintains, to find out what being a moral person in the descriptive sense means in terms of moral treatment requires one to identify “the assumptions regarding the assumed ethics and meta-ethics”.⁴

In other words, being a person in what he terms ‘the evaluative’ sense entails having a certain ethical standing. For instance, saying that “[e]xperiments with human embryos are ethically inadmissible because human embryos are persons”⁵ means linking personhood to an ethical status that prohibits their utilisation in scientific experiments. However, nothing is said “[...] about further characteristics or abilities which go hand in hand with the personhood of an entity. To close this gap, it must be explicated whether the concept of the person is used in the descriptive sense, and if so, then with what contents”.⁶

Finally, “[i]f we are searching for the relevance of the concept of the person as a justifying criterion for the moral status of a human being, we are aiming at the conditions for personhood”⁷, that is, “the moral status should be justified via the classification of an entity as a person, i.e. through characteristics and abilities on the basis of which an entity is a person (in the descriptive sense).”⁸

1.2 Legal personhood

The problem with using personhood in the descriptive sense as a criterion for granting animals moral standing is that its conditions are traditionally based on typically human traits – like rational autonomy, self-consciousness, a certain notion of the future, etc. – thus forcing us to try and squeeze manifold creatures into a very narrow human-like scheme.

In fact, as noted by J. Baird Callicot, within ‘ethical humanism’, because “[o]nly human beings are rational, or capable of having interests, or possess self-awareness, or have linguistic abilities, or can represent the future, [...]”,⁹ they are the only ones that matter morally. As an immediate consequence, some *higher* animals have been described as persons because they possess enough of the required personhood characteristics and abilities to be considered as such (like whales,

³ Quante, *Pragmatistic Anthropology*; Quante, *Pessoa, pessoa de direito e o status moral do indivíduo humano*.

⁴ Quante, *Pragmatistic Anthropology*, p. 55; Quante, *Pessoa, pessoa de direito e o status moral do indivíduo humano*.

⁵ Quante, *Pragmatistic Anthropology*, p. 55; Quante, *Pessoa, pessoa de direito e o status moral do indivíduo humano*.

⁶ Quante, *Pragmatistic Anthropology*, p. 55; Quante, *Pessoa, pessoa de direito e o status moral do indivíduo humano*.

⁷ Quante, *Pragmatistic Anthropology*, p. 57; Quante, *Pessoa, pessoa de direito e o status moral do indivíduo humano*.

⁸ Quante, *Pragmatistic Anthropology*, p. 57; Quante, *Pessoa, pessoa de direito e o status moral do indivíduo humano*.

⁹ Callicott, *Animal Liberation*, p. 316; Quante, *Pessoa, pessoa de direito e o status moral do indivíduo humano*.

elephants, and great apes). On the other hand, *simpler/lower* beings who lack those qualities are kept out.

Crucially, however, moral and legal personhood are distinct concepts, and one does not need to be a moral person to be a *legal one* – the lawmaker is the one in charge of determining who is to be *assigned* legal personality in a given legal system.

Conversely, Visa Kurki's¹⁰ Bundle Theory suggests that a legal subject has *at least one right*, regardless of the type of right. Thus, animals are already legal subjects in most places (as there are usually at least some welfare laws that protect some of their interests), even if they do not qualify as legal persons.

For beyond-human creatures to become legal persons, he says, a bundle of rights is required, so animals would need to receive enough passive legal personhood claim-rights – i.e., “fundamental protections, the capacity to be a party to special rights, and the capacity to own property”¹¹ – even if they do not receive active ones (like competences and duties).¹² Kids and people with severe cognitive disabilities, for instance, possess claim-rights even when they do not have the capacity to perform legal acts (legal competences) and legal responsibility (onerous legal personhood).

Still, the decision to grant someone enough of the requirements for them to become a legal person is, of course, not exercised arbitrarily. Alternatively, humans are protected as legal persons because there is a deeper belief that “human beings of their very nature ‘deserve’ having their status as persons recognised by the law [...]”.¹³ In other words, the lawmaker's ethical beliefs matter, which is why a sufficient explanation of the concept of legal personhood must encompass not only its conventional aspect, but also “the relationship between the norms that shape it on the one hand and the opinions and values that underlie these regulations on the other”.¹⁴

In view of this, the question I wish to turn to in Section 2 refers to where one may find the ethical foundations for attributing legal personality to animals, if not in moral personhood. Before I do that, in the next section, I will briefly explain why I think animals are the kinds of beings who *can* hold rights and what I understand rights to be in the first place.

1.3 Interest Theory of Rights

There are different theories that describe what rights are based on their substance, that is, the concerns protected by rights, the motives for such rights to exist in the first place, or “what rights do for those who hold them”.¹⁵ The main ones are the Will Theory and the Interest Theory.¹⁶

¹⁰ Kurki, *A theory of legal personhood*; Quante, *Pessoa, pessoa de direito e o status moral do indivíduo humano*.

¹¹ Kurki, *A theory of legal personhood*, p. 113; Quante, *Pessoa, pessoa de direito e o status moral do indivíduo humano*.

¹² Kurki, *A theory of legal personhood*; Quante, *Pessoa, pessoa de direito e o status moral do indivíduo humano*.

¹³ Pietrzykowski, *Personhood Beyond Humanism*, p. 11; Quante, *Pessoa, pessoa de direito e o status moral do indivíduo humano*.

¹⁴ Pietrzykowski, *Personhood Beyond Humanism*, p. 23; Quante, *Pessoa, pessoa de direito e o status moral do indivíduo humano*.

¹⁵ Wenar; Cruft, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, n.p.

¹⁶ Wenar; Cruft, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

As the name suggests, the first focuses on *sovereignty* and *choice*, turning to the moral importance of autonomy, of self-realisation, and of personhood,¹⁷ and having a right is, moreover, about having control over someone else's duty.¹⁸ The second, in turn, maintains "[...] that the function of a right is to further the right-holder's interests. An owner has a right, according to the interest theorist, not because owners have choices, but because the ownership makes owners better off".¹⁹

For animals, it makes much more sense to adopt the latter, acknowledging that for a right to exist, it must preserve one or more subjective interests. The subject does not need to be competent to demand or waive the enforcement of such a right, like in the Will Theory, which is why the Interest Theory can "readily ascribe rights to children and to mentally incapacitated people (and indeed to animals, if a theorist wishes)".²⁰ Within this framework, Stucki explains that "two conditions must be met for animals to qualify as potential right holders: (i) animals must have interests, (ii) the protection of which is required not merely for ulterior reasons, but for the animals' own sake, because their well-being is intrinsically valuable".²¹

Crucially, although I believe animals make meaningful decisions and are agents, I acknowledge that they do not possess the same type of rational will that typical adult human beings do and that the Will Theory requires. Still, as I will clarify momentarily, they have rights *because* they have interests that *deserve* legal protection.

Nevertheless, emphasising interests instead of will does not mean that agency is not important, or that animals, human or beyond, should not have their preferences heard and their autonomy fostered. Alternatively, preferences and autonomy – having a say in one's life, identity, biography, etc. – are important interests different subjects can have in different ways depending on how they experience the world and engage with it.

A final caveat here is that in order for animals to hold rights, it does not matter that they lack the capacity for duties, an objection frequently raised against the possibility of recognising their legal capacity, assuming, mistakenly, that there ought to be a symmetry between rights and duties.²² As argued by Kramer, there is a correlation between rights and duties.

[...] in the sense that the existence of a right entails the existence of a duty and vice versa. Consequently, X's possession of a right does entail the bearing of an obligation – but not the bearing of an obligation by X (save in extremely unusual circumstances).²³

Crucially, I believe, further, that animals have *two types of interests*, *welfare* ones (related to what is good for a certain subject) and *preference* ones (associated with desire and with wanting things).²⁴

¹⁷ Harel, *Theories of rights*.

¹⁸ Wenar; Cruft, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

¹⁹ Wenar; Cruft, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, n.p.

²⁰ Kramer, *Rights Without Trimmings*, p. 78.

²¹ Stucki, *Towards a Theory of Legal Animal Rights*, p. 542.

²² Stucki, *Grundrechte für Tiere*.

²³ Kramer, *Do Animals and Dead People Have Legal Rights?*, p. 42.

²⁴ Stucki, *Towards a Theory of Legal Animal Rights*; Palmer, *Animal Ethics in Context*.

Tom Regan notes that these two concepts are logically distinct, and that one “[...] can be interested in something that is not in his interests – for example, he might be interested in taking drugs that are injurious to his health”.²⁵ Animals, Regan correctly argues, have both kinds of interests:

[L]ike flowers, animals have a basic biological need for water and nourishment; but like us, and in this respect unlike flowers, they prefer to have these needs satisfied rather than unsatisfied. Correlated with their basic needs, in short, animals, like us, have desires. They are interested in food and water, just as food and water are in their interests.²⁶

The only thing I would point out in disagreement with Regan’s overall approach is that I do not believe that preferences are exclusive to ‘more complex’ or ‘higher animals’. Instead, by employing a phenomenological style of thinking, I maintain that they are part of *all* animals’ embodied agency and autonomy, as I hope to clarify in the following section.

2. Phenomenology of the body

2.1 The phenomenological posture

In this article, I employ phenomenology as a posture, a style of thinking, a way of looking at the world as someone who is part of it, that is, a body *who* is situated, rooted, enmeshed in the earthly web of life, rather than an objective or neutral bystander capable of transcending it when attempting to understand it and all its phenomena.

As suggested by phenomenologist Ralph Acampora, instead of placing ourselves *out* of this world, trying to learn ‘how to connect with it’, we have to come to terms with the fact that we are not minds floating “in a rarified space of pure spectatorship apart from all ecological enmeshment and social connection with other organisms and persons, wondering, as it were, if ‘there’s anybody out there’”.²⁷ Rather, from the very beginning, we are inevitably already “caught up in the experience of being a live body thoroughly involved in a plethora of ecological and social interrelationships with other living bodies and people”.²⁸

Consequently, the burden of proof is reversed, and the task of the moral philosopher is no longer to extend humans’ moral circle to *include* animals but rather to acknowledge that in excluding beyond-human creatures we are *actively choosing* to isolate ourselves, and this is a choice that needs to be justified if it is to be made. It therefore falls on anthropocentrism the burden of proving why this should be done in the first place, that is, what justifies renouncing our original experience of entanglement and grounding in the world.²⁹

It is important to note, also, that Merleau-Ponty’s phenomenology explicitly moves away from the Cartesian split of body–mind, which takes “the body as the

²⁵ Regan, *The case for the animal rights*, p. 87.

²⁶ Regan, *The case for the animal rights*, p. 89.

²⁷ Acampora, *Corporal Compassion*, p. 4.

²⁸ Acampora, *Corporal Compassion*, p. 5.

²⁹ Acampora, *Corporal Compassion*.

sum of its parts with no interior, and the soul as a being wholly present to itself without distance".³⁰ Animals, in the Cartesian framework, are seen as 'radically other' and as mere matter that move mechanically and by instinct, while humans are granted special abilities and transcendence.³¹ This view, however, removes all agency from animals, who become "a mere body without a soul, a mere automaton, susceptible to all kinds of exploitation and violence".³²

In contrast, for Merleau-Ponty, it makes no sense to "[...] conceive of the relations between species or between the species and man in terms of a hierarchy. What there is a difference of quality and [...] living creatures are not super imposed upon one another [...]"³³

His phenomenology, therefore, offers a much less anthropocentric pathway for one to follow when attempting to comprehend animals' experiences and ways of being, reframing the ethical terms of our interspecies encounters.

A final caveat here is that phenomenology is a descriptive field of philosophy, concerning itself with defining essences, such as that of perception or consciousness. In Section 3, I will give it a normative direction, so that it can inform, first, an interspecies ethics, and second, animal law. This is needed because, as noted, lawmakers are humans who therefore rely on their ethical beliefs when designing laws, and laws, in turn, mirror societal expectations, so it matters, politically, *who* is acknowledged as capable of having a claim, that is, who counts as a citizen whose demands warrant a response.

2.2 The body

Subjecthood, in Merleau-Ponty's phenomenology, is rooted in the body, 'who' "can no longer be regarded as a vessel for the mind and/or soul, nor are the body and the mind or soul inextricably linked: they are one and the same thing".³⁴ Therefore, consciousness is no longer the certainty of one's existence for oneself ('I think therefore I am'³⁵), or *the* condition for being. By contrast, the world is factual, and all knowledge about it comes from a certain *standpoint*, i.e., a subject's *direct experience*.³⁶

This leads Merleau-Ponty to state, in *Phenomenology of Perception*, that "[r]ationality is not a problem",³⁷ that is, it is not as mysterious as one might imagine. As noted by him, "[...] reason [...] is] not problematical. [...] All cognitions are sustained by [...] our *communication with the world as primary embodiment of rationality*".³⁸

In other words, consciousness and mental processes do not come to be in isolation, being rooted in how life organises itself, and the mind is not separated from the body, but instead depends on its material basis, such as cells, organs, biological systems, and so on. The physical world and biological processes give rise

³⁰ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 230.

³¹ Plumwood, *Human vulnerability and the experience of being prey*, p. 34.

³² Maciel, *Animalidades*, p. 14, translation is mine.

³³ Merleau-Ponty, *In Praise of Philosophy and Other Essays*, p. 165.

³⁴ Weisberg, *The Simple Magic of Life*, p. 90.

³⁵ Descartes, *The philosophical works of Descartes*, p. 586.

³⁶ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*.

³⁷ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. xxiii.

³⁸ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. xxiii, emphasis added.

to the mind, and rationality is, itself, embodied, that is, rooted in the world *through* the body, forming a continuum rather than a divide, "because the subject that I am, when taken concretely, is inseparable from this body and this world".³⁹

Meanwhile, the body is intentional and conscious, and not an object among others: it is "the vehicle of being in the world"⁴⁰ and a "means of communication with [it]".⁴¹ Consciousness, therefore, becomes this 'being in the world', where the body functions as the means for experience, perception, and meaning-making, which means that body and world are always, from the very start, connected to one another.

2.3 Motor intentionality

In phenomenology, 'intentionality' refers to how consciousness is always, from the beginning, directed *at* something, therefore possessing an *intended object* – if I think, I think *of* something, like the trip I took last week. In other words, intentionality does not refer to having a purpose 'in mind' when acting, but first, *to the directedness of consciousness to something*.

As the father of phenomenology, Edmund Husserl defines it,

[c]onscious processes are also called intentional; [...] the word intentionality signifies nothing else than this universal fundamental property of consciousness: to be consciousness of something; as a cogito, to bear within itself its cogitatum.⁴²

For instance, says Merleau-Ponty, "[i]f I see an ash-tray, *in the full sense of the word see*, there must be an ash-tray there, and I cannot forego this assertion. To see is to see something".⁴³ Hence, "[e]very act of consciousness, every experience, is correlated with an object. Every intending has its intended object".⁴⁴

Intention, therefore, implies a *relationship of consciousness* with an *object*, and consciousness is not an 'I' encapsulated within the otherwise empty individual, but a consciousness that is always *of*, connected to the *outside*.⁴⁵

For Husserl, this takes place in a reflexive, transcendental realm, but in Merleau-Ponty, there is a structural turn to the body. As the latter explains,

I experience my own body as the power of adopting certain forms of behaviour and a certain world, and I am given to myself merely as a certain hold upon the world; now, it is precisely my body which perceives the body of another, and discovers in that other body a miraculous prolongation of my own intentions, a familiar way of dealing with the world.⁴⁶

³⁹ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 475.

⁴⁰ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 160.

⁴¹ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 106.

⁴² Husserl, *Cartesian meditations*, p. 33.

⁴³ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 436, emphasis in the original.

⁴⁴ Sokolowski, *Introduction to Phenomenology*, p. 8.

⁴⁵ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 2005; Husserl, *Cartesian meditations*; Husserl, *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*.

⁴⁶ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 412.

The body, in Merleau-Ponty,⁴⁷ is not merely a physical entity, but a living, perceiving, experiencing subjectivity. The living body is the subject of perception, and "consciousness is intentionally embodied [...]"⁴⁸, so more than the remark that 'consciousness is always of something', intentionality, for Merleau-Ponty, refers to the fact "that the unity of the world, before being posited by knowledge in a specific act of identification, is 'lived' as ready-made or already there".⁴⁹ As he maintains in *The Structure of Behavior*, "[g]rasped from the inside, my behavior appears as directed, as gifted with an intention and a *meaning*".⁵⁰

Behaviour is thus not simply a series of physical events. Instead, it takes place in the form of a structure that anticipates its *future*, its *goal*. It is "[...] the projection outside the organism of a possibility which is internal to it".⁵¹ Motility, even "in its pure state, possesses the basic power of giving a meaning [...]",⁵² a meaning which is made public by the moving body, through its directedness.

As explained by Merleau-Ponty,

consciousness is a network of significative intentions which are sometimes clear to themselves and sometimes, on the contrary, *lived rather than known*. Such a conception allows us to link consciousness with action by *enlarging our idea of action*.⁵³

Consequently, from an embodied perspective, animals can be depicted as agents, as agency is not about having rational autonomy or will, but about having a body *who* perceives, *who* experiences, and *who* acts in meaningful (and therefore unmechanical) manners.

If, when animals move, their intentions are made public, one does not need to examine *if* animals *can* experience pain to assert that there is 'someone', rather than something, 'there'; their subjectivity and consciousness, instead, are given by their embodied, meaningful experiences, communicated through their bodily movements. A living body perceives the other as a living body without having to undergo any sort of cognitive process of attributing mental states to them.

Animals, therefore, become both *subjects* and *agents*, regardless of presenting any degree of rationality or any kind of human-like ability, who *perceive* and *give meaning to things* and then *act* accordingly. This is what makes them sentient, i.e., beings for whom things are like.

2.3 Embodied communication and empathy

Communication can take up many forms, e.g., speech (human), waggle dance (bees), chirping (birds), colouring in the skin (reef squids),⁵⁴ etc. Even gestures that come out of habit or "absent-mindedness"⁵⁵ carry meaning and are therefore means of communicating. For instance, "I may have been under the impression that I lapsed

⁴⁷ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*.

⁴⁸ Barbosa-Fohrmann, *Narrating Experiences of Alzheimer's Through the Arts*, p. 85.

⁴⁹ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. xix.

⁵⁰ Merleau-Ponty, *The Structure of Behavior*, p. 7, emphasis added.

⁵¹ Merleau-Ponty, *The Structure of Behavior*, p. 125.

⁵² Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 166.

⁵³ Merleau-Ponty, *The Structure of Behavior*, p. 173, emphasis added.

⁵⁴ Meijer, *When Animals Speak*; Meijer, *Multispecies Dialogues*.

⁵⁵ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. xx.

into silence through weariness, [...], yet my silence [...] immediately take on a significance, because my fatigue [...] is not accidental".⁵⁶

As maintained by Merleau-Ponty in *The Visible and the Invisible*, speaking and understanding happen

long before learning from Descartes [...] that thought is our reality. We learn to meaningfully handle language [...], in which we install ourselves, long before learning [...] the intelligible principles upon which our tongue (*langue*) and every tongue are 'based' [...].⁵⁷

A child, therefore, "understands well beyond what he knows how to say, responds well beyond what he could define, and this after all is as true of the adult".⁵⁸

Because the body has a natural capacity of expression, "I do not see anger or a threatening attitude as a psychic fact hidden behind the gesture, I read anger in it. The gesture does not make me think of anger, it is anger itself".⁵⁹ Further, "[t]he sense of the gestures is not given, but understood, that is, recaptured by an act on the spectator's part".⁶⁰

In this context, within the phenomenological tradition, empathy is not the cognitive exercise of putting oneself in someone else's shoes, but a form of intentional communication that allows one to access someone else's experiences, if only partially. It is thus enfleshed and intercorporeal, and allows for a 'living body' to directly feel another as 'living body'.

Finally, as explained by Dan Zahavi, empathy is "a distinctive form of other-directed intentionality, [...which] allows foreign experiences to disclose themselves as foreign rather than as [one's] own".⁶¹ For example, one might see "[...] the other's elation or doubt, surprise or attentiveness in his or her face, we can hear the other's trepidation, impatience or bewilderment in her voice, feel the other's enthusiasm in his handshake [...]".⁶²

When it comes to animals, "[w]e can tell when an animal is scared because it shrinks, that it's in pain because it screams".⁶³

In other words, empathy allows one to participate in another subject's world, while leading not to a merging of these two subjects but to a co-experiencing.⁶⁴

3. Giving a normative direction to phenomenology

3.1 Communicating with animals in the flesh of the world

Through embodied communication, the meanings created by different subjects overlap, and new meanings are co-created, making up the *interworld*,

⁵⁶ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. xx-xxi.

⁵⁷ Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 12.

⁵⁸ Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 13.

⁵⁹ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 214.

⁶⁰ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 215.

⁶¹ Zahavi, *Empathy and other-directed intentionality*, p. 138.

⁶² Zahavi, *Empathy and other-directed intentionality*, p. 138.

⁶³ Dillard-Wright, *Sympathy and the Non-human*, p. 5.

⁶⁴ Barbosa-Fohrmann, *Narrating Experiences of Alzheimer's Through the Arts*.

where all animals, human and beyond, meaningfully encounter one another.⁶⁵ Meaning is thus inseparable from *subjectivity* as well as from *intersubjectivity*, being communicated through *intentional* bodily movements.

While the interworld refers to the site where meaning is created, exchanged, and co-created, the 'flesh of the world' is what makes this possible.⁶⁶ As explained by Merleau-Ponty, flesh "[...] is not matter, is not mind, is not substance. [...] [It is] a general thing, midway between the spatio-temporal individual and the idea, a sort of incarnate principle that brings a style of being wherever there is a fragment of being".⁶⁷ It thus refers to the interconnection between visible/sensible and invisible/transcendental – the

[...] body is made of the same flesh as the world (*it is perceived and perceiving*), and [...] this flesh of my body is shared by the world, the world reflects it, encroaches upon it and it encroaches upon the world, they are in a relation of transgression or of overlapping.⁶⁸

Flesh is therefore the fabric that holds the sensuous reality, a material and perceptual continuity responsible for binding all living beings, where all perception is directed *at* the same sensuous world, perceived, in turn, through different subjects' bodily senses. "It is the coiling over of the *visible* upon the *seeing body*, of the *tangible* upon the *touching body*".⁶⁹ Consequently, "*between my movements and what I touch*, there must exist some *relationship* by principle, some *kinship*",⁷⁰ so flesh is what accounts for this intersubjective meaning-making. Animals are, in this sense, "agents who are not just humanlike subjects or thinglike objects but actors inextricable from human life".⁷¹

This may seem complicated, but it really is not. Imagine, for instance, that my dog J. hears and smells something in the factual world which I, a human with a poor sense of smell and hearing in comparison to him, cannot hear or smell. Still, for a reason initially unknown to me, J. starts barking at the door and moving his body in a certain way.

I turn my attention to J. and interpret his bodily movements and conclude, upon interpreting his behaviour, that there is an unwanted human neighbour (who I will refer to as X) outside our door.

I cannot smell or hear X, but J., X, and I all share the same factual world; that is, X is *actually* there, and J. and I can hover over him, discussing him.

J. can, moreover, assess X's presence through his olfactory and hearing senses and, upon giving meaning to what he perceives ("the neighbour X is standing outside"), J. then meaningfully moves in a certain way, which tells me, in turn, that it is X, and not someone else, who is standing outside.

This is possible, also, because in this particular case, there is a shared history between us all – I know beforehand that my dog and X have had confrontations in the past, and I have learnt, over time, that J. dislikes and even fears

⁶⁵ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*.

⁶⁶ Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*.

⁶⁷ Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 139.

⁶⁸ Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 248, emphasis added.

⁶⁹ Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 146, emphasis added.

⁷⁰ Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 133, emphasis added.

⁷¹ McHugh, *Love in a time of slaughters*, p. 7. For a review on the book, see Aubert, *Suffering, Sensibility and Art in the Anthropocene*.

X from how he behaves when there is a random person outside versus when it is this specific guy.

As mentioned, I cannot hear or smell X, but I can listen to and look at J., who tells me, through the directedness of his bodily movements, that this particular human is standing outside, so the sound and smell which my dog meaningfully perceives are part of his perceptual, meaningful world, i.e., his *Umwelt*,⁷² but they are not part of mine, since, initially, they hold no meaning to me – my poor sense of smell and hearing, and the door that stands between us, make it impossible for me to pick up on the cues that indicate X's presence and give any meaning to them.

Yet, when I engage in an embodied understanding with J., communicating with him, the presence of X becomes part of my *Umwelt*, as meaning is co-created between J. and me.

Again, J.'s perception is directed at the neighbour, which allows me to make the interpretation I did. As Merleau-Ponty explains, the *Umwelten*, that is, "[...] the 'private worlds' communicate",⁷³ being variants "of one common world",⁷⁴ which allows me and J. to witness a "[...] sole world, as the synergy of our eyes suspends them on one unique thing".⁷⁵ He continues: "[...] [t]he sensible world is common to the sensible bodies",⁷⁶ so the world becomes "the locus of their compossibility",⁷⁷ and phenomenology places itself right there, at the joints that mark the entanglement and separation that simultaneously connect and distinguish my dog, myself, and our neighbour. "Insofar as I have sensory functions, a visual, auditory, and tactile field, I am already in communication with others taken as similar psycho-physical subjects".⁷⁸

Communication demands, finally, a reciprocity of my own body, *who is open to understanding*. This reciprocity means there is a reversal in language "when one passes from the sensible world, in which we are caught, to a world of expression, where we seek to capture significations to serve our purpose [...]".⁷⁹

The expressions 'seek to' and 'to serve our purpose' highlight, as I interpret them, an instrumental aspect of communication, present also in movements. And as noted by Merleau-Ponty, "[t]he will to speak is one and the same as the will to be

⁷² Jakob von Uexküll's *Umwelt* theory, which significantly influenced Merleau-Ponty's phenomenology (Buchanan, *Onto-Ethologies*), relates the idea that each subject inhabits varying perceptual worlds which become meaningful from their own perspectives. Therefore, rather than a neutral reality, different worlds emerge through lived experiences, in a dynamic way. He illustrates this with the tick, describing their sensorial and perceptive life. Ticks' experiences defy both anthropocentrism and the Cartesian mechanical view of animals, as they are perceived and depicted by Uexküll as subjects at the centre of their own world, and as agents. "It cannot, therefore, be compared to a machine, only to the machine operator who guides the machine" (Uexküll, *A foray into the worlds of animals and humans*, p. 45). Crucially, for Uexküll animals are non-mechanical beings who build their own life-worlds through meaningful processes, rather than mathematical ones. As he puts it, "[b]ehaviors are not mere movements or tropisms, but they consist of *perception (Merken) and *operation (Wirken); they are not mechanically regulated, but meaningfully organized" (Uexküll, *The Theory of Meaning*, p. 26, emphasis in the original).

⁷³ Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 11.

⁷⁴ Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 11.

⁷⁵ Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 11.

⁷⁶ Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 13.

⁷⁷ Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 13.

⁷⁸ Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 412.

⁷⁹ Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 72.

understood”,⁸⁰ so there seems to be an interest that arises through the act of communicating – that of being understood.

3.2 Embodied care

Communication is not always successful; disagreements and misunderstandings are common, even within intraspecific relationships.⁸¹ Listening, moreover, is not a given; it must be learnt, and paying attention may be the first thing we ought to do to properly listen to different animals. In Eva Meijer’s words,

[e]mbodied listening matters because the natural world is not something outside of us, that we can understand solely with our minds, and write about from behind our computers. We are part of a larger living web, we think in part through our bodies, and we are always bodies in the world. To be able to understand and represent the world outside of us, we have to attend to it, and our body is part of this too. [...] Just as the whole body is part of speaking, the whole body is part of listening.⁸²

Building on this, I believe that care ethics can provide us with interesting tools for us to learn how to pay attention and listen, while assisting in the process of giving a normative direction to phenomenology, explaining *why* there is a duty to acknowledge animals’ interests, and *how* to respond to them.⁸³ Simultaneously, as argued by Maurice Hamington⁸⁴, care can only be understood through the acknowledgment of its embodied dimension, since reciprocity is what accounts for communication – and therefore empathy – to come to being.⁸⁵ Without embodiment, one cannot “make meaningful reciprocal connections that [...] prompt] actions”.⁸⁶

Lori Gruen⁸⁷ argues that at the core of ethical engagement lies the attentiveness to the experiences of others, and the kind of moral attention she recommends is that of ‘entangled empathy’, which

[...] involves both affect and cognition and will necessitate action. The empathizer is attentive to both similarities and differences between herself and her situation and that of the fellow creature with whom she is empathizing. [...] Because entangled empathy involves paying critical attention to the broader conditions that undermine the well-being or flourishing of those with whom one is empathizing, this requires those of us empathizing to attend to things we might not have otherwise (much as the material feminists would have us do) and figure out how to better navigate difference. Entangled empathy requires gaining wisdom and perspective and, importantly, motivates the empathizer to act ethically.⁸⁸

⁸⁰ Merleau-Ponty, *In Praise of Philosophy and Other Essays*, p. 55.

⁸¹ Meijer, *Multispecies dialogues*.

⁸² Meijer, *Multispecies dialogues*, p. 178.

⁸³ Care ethics emerged through Carol Gilligan’s insight that women’s selves are more interconnected than men’s, being “determined by their relationships” (Nedelsky, *Law’s Relations*, p. 31), while men’s selves are more individualised (Donovan, *Interspecies dialogue and animal ethics*; Gaard, *Living interconnections with animals and nature*). Gaard notes how these two understandings of the ‘self’ give way to an ethics of rights or justice (separate self – male), and an ethics of care or responsibilities (interconnected self – female). Men and women can access both systems, the difference lies in the focus given to each (Gaard, *Living interconnections with animals and nature*).

⁸⁴ Hamington, *Resources for feminist care ethics in Merleau-Ponty’s phenomenology of the body*.

⁸⁵ Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, p. 145. See Aubert, *Do ecofeminismo à ecofenomenologia*.

⁸⁶ Hamington, *Resources for feminist care ethics in Merleau-Ponty’s phenomenology of the body*, p. 204.

⁸⁷ Gruen, *Entangled Empathy*.

⁸⁸ Gruen, *Entangled Empathy*, pp. 229-230.

In care ethics, just like in phenomenology, rather than 'putting oneself in someone else's shoes', empathy refers to a "feeling with",⁸⁹ a way of receiving another subject into ourselves.⁹⁰ But it also demands *responding*⁹¹ to the reality of this other being, *acknowledging* their agency. A moral duty is therefore born from empathising.

3.3 Power

Crucially, attentiveness is not to be paid to sameness – i.e., characteristics we have in common – but to *difference*, which includes different ways of being, but also differences in power.⁹²

On the topic of power imbalance, Josephine Donovan, through her Standpoint Theory⁹³, depicts knowledge as situated rather than neutral. Animals are oppressed subjects who possess a unique perspective on their oppression,⁹⁴ who therefore need to be politically included in the discussions about their rights, participating in the conversation.⁹⁵

In parallel, Val Plumwood argues for the need not of "[...] overcoming or eliminating otherness or difference"⁹⁶ but affirming it. A sensibility to difference is about "[...] positioning oneself *with* the other",⁹⁷ instead of "[...] as the other [...]".⁹⁸

Considering difference also means mapping the intricate ways by which some humans exert power over human and beyond-human 'Others'. Othering is a violent practice that impacts perception and understanding, and therefore, it requires (moral) attention.⁹⁹

As explicated by Jennifer McWeeny, attending to the manifold layers of exploitation and power that make up and destroy worlds can be done through charting a topography of flesh that makes visible the messiness and entanglement of different fleshs when they are not straightforwardly clear, despite one's personal interest in concealing them.¹⁰⁰ It demands questioning "[w]hose hands prepared this meal? Whose eyes sewed this shirt? Whose sweat cleaned this university bathroom, this hotel room, this apartment? Whose resources are my profit? Whose inferiority enhances my superiority? Whose milk is this that I drink?"¹⁰¹

⁸⁹ Noddings, *Caring*, p. 30; p. 205.

⁹⁰ Noddings, *Caring*.

⁹¹ Gruen, *Entangled Empathy*.

⁹² Gruen, *Entangled Empathy*.

⁹³ Donovan, *Feminism and the Treatment of Animals*.

⁹⁴ Originally, Donovan's Standpoint Theory was developed as a Marxist theory focused on the working classes. Later, it was adapted by feminists and applied to women. Finally, Donovan applied it to animals. The main idea is that those who are in anyway oppressed have a privileged point of view on said oppression, while the oppressing side can rationalise their oppressiveness, normalising and legitimising it. See Aubert, Anna Caramuru P. *Direitos Animais para além dos Direitos da Natureza*.

⁹⁵ See Meijer, *When Animals Speak*; Meijer, *Multispecies Dialogues*; Donaldson; Kymlicka, *Zoopolis*; Donaldson, *Animal agora*.

⁹⁶ Plumwood, *Environmental Culture*, p. 200, emphasis added.

⁹⁷ Plumwood, *Environmental Culture*, p. 203.

⁹⁸ Plumwood, *Environmental Culture*, p. 203.

⁹⁹ See Barbosa-Fohrmann; Aubert, *Como os Estudos Críticos e a Ecofemenologia conferem visibilidade aos animais não humanos*.

¹⁰⁰ McWeeny, *Topographies of flesh*.

¹⁰¹ McWeeny, *Topographies of flesh*, p. 279.

Finally, as Gruen maintains, "[...] it is often the richness of the individual's experiences and relationships that helps us to understand what makes life meaningful, interesting, and valuable to them, and thus what is lost or gained when we act or fail to act".¹⁰² Therefore, we must "[...] focus on how injustice and exploitation work structurally and how those structures differentially impact individuals and their communities".¹⁰³

3.4 Material, relational, and contextual vulnerability

A final aspect of embodied existence worth mentioning in the making of a normative phenomenological framework is that of vulnerability.

Vulnerability can mean different things for different scholars. Jacques Derrida¹⁰⁴, for instance, refers to its material aspect that comes from the realisation that no animal, human or beyond, can resist death – there is a helplessness that leads to an ethical bond between all mortal beings, and a corresponding duty to respond to it.

Cora Diamond, in a similar manner, maintains that "[t]he awareness we each have of being a living body, being 'alive to the world', carries with it exposure to the bodily sense of vulnerability to death, sheer animal vulnerability, the vulnerability we share with them".¹⁰⁵

Animals and humans, as living bodies of flesh, share a fundamental frailty related to the fact that their existences are constantly under the threat of ending. But vulnerability has other layers we ought to attend to.

To start with, when Merleau-Ponty states that "[m]an is but a network of relationships, and these alone matter to him",¹⁰⁶ we learn that intersubjectivity is an innate part of our embodied condition, which means that we are vulnerable not only to ceasing to exist, but also to losing meaningful others – for instance, loved ones, plants, and animals we encounter, or even the dynamic and shared sites where different relationships take place, i.e., our territories.¹⁰⁷ There is a 'porosity'¹⁰⁸ that connects all flesh and which gives way to a relational dimension to vulnerability.

Finally, a third layer that marks vulnerability has to do with context and with the previously mentioned differences in power. Attending to vulnerability thus demands paying attention to such power imbalances.

¹⁰² Gruen, *Entangled Empathy*, p. 12.

¹⁰³ Gruen, *Entangled Empathy*, p. 82.

¹⁰⁴ Derrida, *The Animal That Therefore I Am*.

¹⁰⁵ Diamond, *The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy*, p. 74.

¹⁰⁶ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 530.

¹⁰⁷ On the concept of 'territory', see Despret, *Living as a Bird*.

¹⁰⁸ Meijer, *Multispecies Dialogues*.

4. Learning the content of animals' interests and preferences

4.1. Bi- or multi-constructivism

The final question I wish to turn to in this article concerns *how* to listen to animals and translate their perspectives on their interests as well as their preferences into moral demands and, in a second step, into legal institutions. Although there is not enough space to do this thoroughly here, I will briefly touch upon this issue.

Dominique Lestel, Jeffrey Bussolini, and Matthew Chrulew¹⁰⁹ propose a phenomenological ethological method they refer to as bi- or multi-constructivist, which involves at least two steps. First, animals themselves engage in intentional movements – they meaningfully perceive, through their bodily senses, cues in the environment, and act intentionally. Returning to the example of my dog, J. smells and hears something outside our door, and the meaning he gives to this is that it is the neighbour he dislikes, which leads him to move in a certain fashion.

In the second step, through intentionality and applying this method to the purposes of this article, I argue that the animal's interests and preferences become public, and the human subject perceiving them engages in a co-creation of meaning alongside the animal.¹¹⁰ In this stage, I perceive, interpret, and give a certain meaning to how J. is moving, and conclude that "neighbour X is standing outside, and J. does not want him to come any closer to our home".

Again, this is possible because of intentionality, which allows for animals to make the meanings they create known to an outside perceiver, as a consequence of how they move *in-order-to*¹¹¹ e.g., *achieve, engage with, reach, understand, move away from* something.

Crucially, when an ethologist – or me, with my dog, for example – interprets what an animal is communicating through their bodily movements, there are two interpreting meaning-making subjects involved.¹¹²

Conversely, I am not suggesting that, to include animals in our legal institutions or even to think about their moral rights, we need to ask them to physically attend seminars on the matter, log in on virtual meetings, or require their presence at literal lawmaking spaces and courts of law. I am also not arguing that animals have a concept of law, being capable of understanding our legal norms and abiding by them.¹¹³

Rather – and much more simply – I believe that, by employing this phenomenological bi-constructive posture towards ethology – understood, here, in a broad sense¹¹⁴ – we are, in fact, *already* communicating with animals, and can

¹⁰⁹ Lestel; Bussolini; Chrulew, *The Phenomenology of Animal Life*.

¹¹⁰ Lestel; Bussolini; Chrulew, *The Phenomenology of Animal Life*.

¹¹¹ I have borrowed this 'in-order-to' structure from phenomenologist Alfred Schütz's (1967), who proposes that interests are the motives that drive subjects to act in different ways, aiming to achieve certain goals or projects.

¹¹² Lestel; Bussolini; Chrulew, *The Phenomenology of Animal Life*.

¹¹³ Castelló, *The fabric of zoodemocracy*.

¹¹⁴ Ethology is, of course, a science practiced by biologists in different sites, who have been thoroughly trained for this, and whose work gets published after careful peer review. Still, without disregarding the importance of employing

learn a lot about their interests and preferences from their own standpoints – they are the ones who first perceive, give meaning, and act with intentionality, thus communicating something to us, which, in turn, we interpret and give meaning to, through this ethological practice which involves two meaning-making subjects.

4.2. Critical phenomenology

Another aspect of this interpretation I will merely touch upon in this article is that perception and communication are shaped by the habit-body, that is, our lived, experienced body.¹¹⁵ Perceivers are not neutral parties, and their perception is marked by their history and context, which, to a degree, determines how they signify and respond to what they perceive.¹¹⁶ This is why critical approaches are so important, because they invite us to bring light to the dominant and thus concealed ideologies that underlie the power imbalances in our everyday intercultural and interspecies encounters.

Crucially, Matthew Calarco highlights how, in animal advocacy, “most engagements with ethology have typically been limited to employing its scientific findings to debunk outmoded pictures of animal behavior and cognition”.¹¹⁷ Instead, he suggests that we not only attempt to access the worldly experiences of beyond-human earthly creatures but also transform our own. Ethology therefore “becomes [...] a practice of learning to see differently, to become something other through immersion in the rich life-worlds of others”.¹¹⁸ In doing so, the practitioner of ethology becomes vulnerable to their own contradictions, “calling into question everything from what we eat to how we move to how we clothe and shelter ourselves”.¹¹⁹ Thus, as Calarco views it, any “serious attempts to resolve those tensions will point toward the need to move beyond individual transformation and toward deep structural change in every area of our collective lives”.

4.3. Critical anthropomorphism

Frequently, when interpreting animal behaviour, we fear anthropomorphising them, i.e., projecting exclusively human traits onto them.¹²⁰

The answer to this conundrum cannot be the typical one, which is to treat biology as a mathematical – and thus mechanical – field, as if this would make the results achieved more reliable.¹²¹

Critical anthropomorphism, I think, is the only way forward. It combines different sources of knowledge about animals – and therefore manifold perspectives

proper ethological reports when conversing with animals, I also see value in the day-to-day conversations we have with the animals we live with, work with, or simply encounter, and also the anecdotes and stories people share with us on their own dialogues with animals. See, on this topic, Meijer, *Multispecies dialogues*; Despret, *What Would Animals Say if We Asked the Right Questions?*; Bekoff, *Canine confidential*.

¹¹⁵ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*.

¹¹⁶ Fielding, *The Habit Body*.

¹¹⁷ Calarco, *The Three Ethologies*, p. 46.

¹¹⁸ Calarco, *The Three Ethologies*, pp. 56–57.

¹¹⁹ Calarco, *The Three Ethologies*, p. 57.

¹²⁰ Regan, *The case for the animal rights*.

¹²¹ Uexküll, *A foray into the worlds of animals and humans*.

on living with them, even those traditionally discarded as 'unscientific'¹²² – turning also to the Darwinian evolutionary continuity, i.e., "the idea that the differences between species are differences in degree rather than differences in kind".¹²³ This makes it clear that many traits that humans have are shared with beyond-human animals, since they have not appeared out of thin air but are rather a consequence of a shared evolutionary history that connects all life on earth. Marc Bekoff, in fact, believes that anthropomorphising might actually be an adaptive skill that is also shared with other animals, and it is useful because, like empathy, it assists different animals in their interspecies relationships:

We might ask, when animals seem to respond independently to our own human versions of pain or happiness, are they "anthropomorphizing" us, that is, translating what they see in us into their own terms? How do they seem to know with such confidence how we feel? Following up on Charles Darwin's ideas about evolutionary continuity, we see that it's bad biology to rob other animals of their emotional lives, and this may include the ability to anthropomorphize.¹²⁴

A great example of where critical anthropomorphism can play a crucial role in our understanding of other animals' experiences refers to their aesthetic sense.

As explained by Richard O'Prum,¹²⁵ Darwin had already argued that animals have a concept of beauty, and that birds base many of their social decisions – like whom to mate with – on sensuous traits like plumage, colouring, and even songs. These are not characteristics shaped 'for survival' (typical in adaptive evolution). Instead, sexual ornaments are meant to evoke *desire*. In aesthetic evolution, O'Prum¹²⁶ says, trait and preference develop together, resulting in much more diverse traits.

Vinciane Despret illustrates this by turning to the evolution of peacocks' tails, whose size and colours are, paradoxically, both attractive and a nuisance from a predation point of view. Interestingly, peacocks exhibit their beauty not only to mate, but, as she interprets it, to show off: "[...] Darwin relates the following strange scene: that of a peacock striving to fan its tail in front of a pig. [...] males adore showing off their beauty, as the bird clearly requires any old spectator, be it a peafowl, turkey, or pig".¹²⁷

Fishes¹²⁸ are another interesting example. As noted by Jonathan Balcombe,¹²⁹ they may not communicate with one another through sounds, but still, they seem to perceive, discern, and appreciate music.

Ava Chase¹³⁰ concluded this in a study that revealed that the koi fishes she worked with could distinguish between classical music (Bach) and blues (John Lee Hooker), generalising and applying, moreover, these distinctions to other artists, recognising similarities shared between Muddy Waters and Koko Taylor, as well as Beethoven and Schubert.

¹²² Greenhough; Roe, *Ethics, Space, and Somatic Sensibilities*.

¹²³ Bekoff; Pierce, *Wild justice*, p. xi.

¹²⁴ Bekoff, *Why Dogs Hump and Bees Get Depressed*, p. 135.

¹²⁵ O'Prum, *The evolution of beauty*.

¹²⁶ O'Prum, *The evolution of beauty*.

¹²⁷ Despret, *What Would Animals Say if We Asked the Right Questions?*, p. 38.

¹²⁸ Like Balcombe, I use the plural 'fishes', rather than 'fish', with the purpose of reinforcing their individuality.

¹²⁹ Balcombe, *What a fish knows*.

¹³⁰ Chase, *Music discriminations by carp (Cyprinus carpio)*.

Another study mentioned by Balcombe¹³¹ demonstrated, moreover, that 240 carps exposed to (i) no music; (ii) Mozart's "Romanze: Andante"; and (iii) a nineteenth-century "Romanza" responded differently from one another. Thus, after 106 days, members of the second and third groups grew more and fed more efficiently when compared to the first group.¹³²

As dangerous as anthropomorphism, therefore, is the common practice of ignoring animals' surprising traits and ways of being and, consequently, the different interests and preferences they communicate and that we can – and should – learn. The practice of anthropocetomy, which refers to the denial of certain characteristics to animals as if they were exclusively human,¹³³ is not the solution. Instead, I propose a return to our human animality, to embodiment, enfleshment, shared vulnerabilities (in all of its layers), inherent intersubjectivity, and therefore kinship. I suggest we return to the earthly world, to the entanglement and stickiness of the intricate web of life, learning how to listen and to respond, no longer ignoring and dismissing animals.

4.4. Illustrating my arguments

Without attempting to delve deeply into the possible concrete consequences of my approach for designing an interspecies ethics and including animals in legal institutions, I will simply illustrate how this is already done by courts of law. Following this, I suggest that what has happened in a couple of isolated cases – which I will turn to momentarily – should be turned into a common practice, and it is up to us to make room for plural views to imagine, together, how this could be structured and planned. This will demand, the way I see it, not only that we consider how to listen to animals in different settings, but also to what degree their opinions should weigh in the final decision made for different purposes and in various contexts.¹³⁴

The first case I will turn to here, *Fi v Do*,¹³⁵ is a divorce case, and the British judge had to decide, upon the dissolution of a couple's marriage, who their dog, N – , should remain with.

The husband's arguments were strong: he had bought N and registered her as an emotional support dog in view of his chronic depression. The wife had, on a traditional view, weaker claims – she maintained that she had been the one taking care of N in the past eighteen months and that N *wanted* to stay with her and with her kids in the family home.

Surprisingly, the judge favoured the wife's argument and decided to investigate the matter further. First, he concluded that, indeed, eighteen months was a significant amount of time for a dog, so it mattered that for such a long time, N had been kept in the company of the wife and kids. Regarding the claim that N *preferred* to stay with them, upon interviewing the parties involved, the judge learnt that the

¹³¹ Balcombe, *What a fish knows*.

¹³² Papoutsoglou, et al., *Effect of Mozart's Music (Romanze-Andante of "Eine Kleine Nacht Musik", G major, K525) Stimulus on Common Carp (Cyprinus carpio L.) Physiology Under Different Light Conditions*.

¹³³ Monsó, *Playing Possum*; Andrews; Huss, *Anthropomorphism, anthropocetomy, and the null hypothesis*.

¹³⁴ See Kurki; Siemienieć, *Towards an Agency Turn in Animal Law*.

¹³⁵ The sentence is available at: <https://www.bailii.org/ew/cases/EWFC/OJ/2024/384.html>. Accessed on: April 25, 2025.

husband had, at one point, taken N by force, but N ran away from him, and back to her family home. Through her intentional bodily movements, N therefore voiced, loud and clear, her preferences in the case, which were interpreted by her female guardian as a manifestation of her wishes to remain under her care. The judge then interpreted the wife's interpretation of N's movements, and through a multi-constructive co-creation of meaning, N was heard, and her opinion was considered by the judge in the ruling, who decided to honour her wishes.

In a similar manner, in Murcia, Spain, a couple had separated, and the judge had to decide under whose care to leave the dog, Indie. Again, the wife, Carmen, was favoured, and the husband's request for a shared guardianship was denied. Crucially, to reach this decision, the sentence number. 00108/2019 was based on a veterinarian's report that maintained that staying with the husband, Luis, would be harmful to Indie, because she *preferred* Carmen. The sentence was also based on the judge's personal observations of Indie's behaviour during the hearing: "[...] it does not seem that Indie has any affection whatsoever towards Luis, appearing to be nervous and fearful and stroked by him" (translation is mine).

5. Conclusion

In this article, I have argued that moral personhood remains a limited and exclusionary framework for depicting animals, as it relies on typically human characteristics, thereby reinforcing an anthropocentric logic and echoing a reductionist Cartesian view of animals as mechanical beings.

Nevertheless, since animals do not need to be moral persons in order to be legal ones, I turned to Merleau-Ponty's phenomenology of the body, which offers a stronger foundation for describing beyond-human creatures' subjectivity, intentionality, and agentic qualities. This, along with care ethics, served as the basis for arguing for

(i) the existence of a moral duty to listen and respond to animals' demands – as well as the possibility to do so, which demands learning how to better dialogue with animals; and

(ii) the need to include animals, politically, in the conversation about their rights – which, at a second stage, entails their inclusion within legal institutions.

Although I have not attempted to elaborate on this latter conclusion in detail, I have illustrated it with two legal cases in which animals' voices were effectively heard and considered by courts.

References

- ACAMPORA, Ralph. *Corporal Compassion: Animal Ethics and Philosophy of Body*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2006.
- ANDREWS, Kristin; HUSS, Bernhard. Anthropomorphism, anthropectomy, and the null hypothesis. *Biology & Philosophy*, v. 29, n. 5, pp. 711–729, 2014. Available at: <https://profiles.laps.yorku.ca/files/KristinAndrewsCV-1.doc?x81992>. Accessed on: June 10, 2025.
- AUBERT, Anna Caramuru P. Direitos Animais para além dos Direitos da Natureza. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, v. 10, n. 2, 2023. Available at: <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/412>. Accessed on: March 11, 2025.
- AUBERT, Anna Caramuru P. Do ecofeminismo à ecofenomenologia: uma discussão sobre a eutanásia de animais não humanos a partir do cuidado e da comunicação interespécies. In: BARBOSA-FOHRMANN, Ana Paula et al. (Ed.). *Deficiências e fenomenologia*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2022. pp. 125–160.
- AUBERT, Anna Caramuru P. Pessoaalidade e direitos animais: reflexões em torno da natureza jurídica de animais outros que humanos. In: LOUREIRO, Claudia; DINIZ, Maria Helena (Eds.). *Biodireito e Direito da Personalidade: questões polêmicas*. Vol. II, Londrina: Thoth, 2025. pp. 17–27.
- AUBERT, Anna Caramuru P. Sofrimento, sensibilidade e arte no Antropoceno. *ANAMORPHOSIS – Revista Internacional de Direito e Literatura*, Porto Alegre, v. 8, n. 2, p. e891, 2022. DOI: 10.21119/anamps.8.2.e891. Available at: <https://periodicos.rdl.org.br/anamps/article/view/891>. Accessed on: 7 nov. 2025.
- AUBERT, Anna Caramuru P. *When the Body: Phenomenological Considerations for Listening to Animals in the Making of Their Rights*. PhD diss., Federal University of Rio de Janeiro and Westfälische Wilhelms-Universität Münster, 2025. Defense on September 1, 2025. *Summa cum laude*.
- BALCOMBE, Jonathan P. *What a fish knows: the inner lives of our underwater cousins*. New York: Scientific American/Farrar, Straus, and Giroux, 2016.
- BARBOSA-FOHRMANN, Ana Paula; AUBERT, Anna Caramuru P. Como os Estudos Críticos e a Ecofenomenologia conferem visibilidade aos animais não humanos. *Interseções – Revista de Estudos Interdisciplinares*, v. 25, n. 3, Sept./Dec. 2023. Available at: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/intersecoes/article/view/71305/50640>. Accessed on: May 25, 2025.
- BARBOSA-FOHRMANN, Ana Paula; AUBERT, Anna Caramuru P. Eles sofrem? Por um novo tratamento moral dos animais não humanos. *Revista Jurídica Luso-Brasileira*, v. 8, n. 1, pp. 185–219, 2022.
- BARBOSA-FOHRMANN, Ana Paula. *Narrating Experiences of Alzheimer's Through the Arts: Phenomenological and Existentialist Descriptions of the Living Body*. Bielefeld: Transcript, 2023.
- BEKOFF, Marc; PIERCE, Jessica. *Wild justice: the moral lives of animals*. Chicago: The University of Chicago Press, 2009.
- BEKOFF, Marc. *Canine confidential: why dogs do what they do*. Chicago: The University of Chicago Press, 2018.

BEKOFF, Marc. *Why Dogs Hump and Bees Get Depressed: The Fascinating Science of Animal Intelligence, Emotions, Friendship, and Conservation*. Novato, CA: New World Library, 2013.

BUCHANAN, Brett. *Onto-Ethologies: The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*. Albany: SUNY Press, 2008.

CALARCO, Matthew. The Three Ethologies. In: OHREM, Dominik; CALARCO, Matthew (Eds.). *Exploring Animal Encounters: Philosophical, Cultural, and Historical Perspectives*. Cham: Palgrave Macmillan, 2018. pp. 45–62.

CALLICOTT, J. Baird. Animal Liberation: A Triangular Affair. *Environmental Ethics*, v. 2, n. 4, p. 311–338, Winter 1980. Available at: https://www.pdcnet.org/collection/show?id=enviroethics_1980_0002_0004_0311_0338&file_type=pdf. Accessed on: Apr. 25, 2025.

CASTELLÓ, Pablo P. The fabric of zoodemocracy: a systemic approach to deliberative zoodemocracy. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, v. 1, pp. 1–26, 2025. Available at: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13698230.2024.2437870?src=>. Accessed on: June 11, 2025.

CHASE, Ava R. Music discriminations by carp (*Cyprinus carpio*). *Animal Learning & Behavior*, v. 29, pp. 336–353, 2001. Available at: <https://link.springer.com/article/10.3758/BF03192900>. Accessed on: May 26, 2025.

DERRIDA, Jacques. *The Animal That Therefore I Am*. New York: Fordham University Press, 2008.

DESCARTES, René. *The philosophical works of Descartes*. Trans. Elizabeth S. Haldane and G. R. T. Ross. Hollister: YOGeBooks, 2017.

DESPRET, Vinciane. *Living as a Bird*. Cambridge: Polity Press, 2021.

DESPRET, Vinciane. *What Would Animals Say if We Asked the Right Questions?* Trans. Brett Buchanan. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016.

DIAMOND, Cora. The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy. In: Cavell, Stanley et al. (Eds.). *Philosophy & Animal Life*. New York: Columbia University Press, 2008. pp. 43–89.

DILLARD-WRIGHT, David. Sympathy and the Non-human: Max Scheler's Phenomenology of Interrelation. *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, v. 7, n. 2, Sept. 2007. Available at: https://scholarcommons.sc.edu/aiken_history_politicalscience_philosophy_facpub/2/. Accessed on: June 12, 2025.

DONALDSON, Sue; KYMLICKA, Will. *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

DONALDSON, Sue. Animal agora: animal citizens and the democratic challenge. *Social Theory and Practice*, v. 46, n. 4, pp. 709–735, Oct. 2020. Available at: <https://www.jstor.org/stable/45302463>. Accessed on: June 12, 2025.

DONOVAN, Josephine. *Feminism and the Treatment of Animals: From Care to Dialogue*. Signs v. 31, n. 2, pp. 305–329, 2006.

DONOVAN, Josephine. Interspecies dialogue and animal ethics: the feminist care perspective. In: KALOF, Linda (Ed.). *The Oxford Handbook of Animal Studies*. New York: Oxford University Press, 2017.

FIELDING, Helen A. The Habit Body. In: WEISS, Gail; MURPHY, Ann V.; SALAMON, Gayle (Eds.). *50 Concepts for a Critical Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 2020. pp. 155–160.

GAARD, Greta. Living interconnections with animals and nature. In: GAARD, Greta (Ed.). *Ecofeminism: Women, animals, nature*. Philadelphia: Temple University Press, 1993. pp. 1–12.

GREENHOUGH, Beth; ROE, Emma. Ethics, Space, and Somatic Sensibilities: Comparing Relationships between Scientific Researchers and Their Human and Animal Experimental Subjects. *Environment and Planning D: Society and Space*, v. 29, n. 1, pp. 47–66, 2011. Available at: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1068/d17109>. Accessed on: June 12, 2025.

GRUEN, Lori. *Entangled empathy: an alternative ethic for our relationships with animals*. Brooklyn: Lantern Books, 2015.

HAMINGTON, Maurice. Resources for feminist care ethics in Merleau-Ponty's phenomenology of the body. In: WEISS, Gail (Ed.). *Intertwinings: Interdisciplinary Encounters with Merleau-Ponty*. New York: State University of New York Press, 2008. pp. 203–222.

HAREL, Alon. Theories of rights. In: GOLDING, Martin P.; EDMUNDSON, William A. (Eds.). *The Blackwell guide to the philosophy of law and legal theory*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. pp. 191–206.

HUSSERL, Edmund. *Cartesian meditations: an introduction to phenomenology*. Trans. Dorion Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1982.

HUSSERL, Edmund. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy: first book*. General introduction to a pure phenomenology. Trans. F. Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1983. (Collected Works, v. II).

KRAMER, Matthew H. Do Animals and Dead People Have Legal Rights? *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, v. XIV, n. 1, January 2001.

KRAMER, Matthew H. Rights Without Trimmings. In: KRAMER, Matthew H; SIMMONDS, N.E.; STEINER, Hillel (Eds.). *A Debate Over Rights*. Philosophical Enquiries. Oxford: Oxford University Press, 1998.

KURKI, Visa A. J.; SIEMIENIEC, Paulina. Towards an Agency Turn in Animal Law. *Oxford Journal of Legal Studies*, [S. l.], 2025. gqaf024. Available at: <https://academic.oup.com/ojls/advance-article/doi/10.1093/ojls/gqaf024/8210634>.

KURKI, Visa. *A theory of legal personhood*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

LESTEL, Dominique; BUSSOLINI, Jeffrey; CHRULEW, Matthew. The Phenomenology of Animal Life. *Environmental Humanities*, v. 5, pp. 125–148, 2014. Available at: <https://read.dukeupress.edu/environmental-humanities/article/5/1/125/8105/The-Phenomenology-of-Animal-Life>. Accessed on: Feb. 17, 2025.

MACIEL, Maria Esther. *Animalidades: zooliteratura e os limites do humano*. São Paulo: Instante, 2023.

MCHUGH, Susan. *Love in a Time of Slaughters: Human-Animal Stories Against Genocide and Extinction*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2019.

MCWEENY, Jennifer. Topographies of flesh: women, nonhuman animals, and the embodiment of connection and difference. *Hypatia*, v. 29, n. 2, pp. 449–466, Spring 2014. Available at: <https://www.jstor.org/stable/24542034>. Accessed on: June 13, 2025.

- MEIJER, Eva. *Multispecies dialogues: doing philosophy with animals, children, the sea and others*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2025.
- MEIJER, Eva. *When Animals Speak: Toward an Interspecies Democracy*. New York: New York University Press, 2019.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *In Praise of Philosophy and Other Essays*. Trans. John Wild and James Edie. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2015.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Nature*. Course Notes from the Collège de France. Trans. Robert Vallier. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2003.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of Perception*. London: Routledge, 2005.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Sense and Non-Sense*. Trans. Hubert L. Dreyfus and Patricia Allen Dreyfus. Evanston: Northwestern University Press, 1964.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *The Structure of Behavior*. Boston: Beacon Press, 1967.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *The Visible and the Invisible*. Trans. Alphonso Lingis. Evanston: Northwestern University Press, 1968.
- MONSÓ, Susana. *Playing Possum: How Animals Understand Death*. Oxford: Princeton University Press, 2024.
- NEDELSKY, Jennifer. *Law's Relations: A Relational Theory of Self, Autonomy, and Law*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- NODDINGS, Nel. *Caring: A Relational Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press, 2013.
- O'PRUM, Richard. *The evolution of beauty: how Darwin's forgotten theory of mate choice shapes the animal world and us*. New York: Doubleday, 2017.
- PALMER, Clare. *Animal Ethics in Context*. New York: Columbia University Press, 2010.
- PAPOUTSOGLOU, Stamatios *et al.* Effect of Mozart's Music (Romanze-Andante of "Eine Kleine Nacht Musik", G major, K525) Stimulus on Common Carp (*Cyprinus carpio* L.) Physiology Under Different Light Conditions. *Aquacultural Engineering*, v. 36, n. 1, pp. 61–72, 2007. Available at: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0144860906000604>. Accessed on: June 13, 2025.
- PIETRZYKOWSKI, Tomasz. *Personhood Beyond Humanism: Animals, Chimeras, Autonomous Agents and the Law*. Cham: Springer, 2018.
- PLUMWOOD, Val. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*. London: Routledge, 2002.
- PLUMWOOD, Val. Human vulnerability and the experience of being prey. *Quadrant*, v. 39, n. 3, pp. 29–34, mar. 1995.
- QUANTE, Michael. Pessoa, pessoa de direito e o status moral do indivíduo humano. Trans. Ana Paula Barbosa-Fohrmann; Natasha Pereira Silva; Leandro Freire de M. Cavalcante. *Teoria Jurídica Contemporânea*, UFRJ, v. 1, n. 1, pp. 206–227, 2016. Available at: <https://revistas.ufrj.br/index.php/rjur/article/view/3414>. Accessed on: Jul. 03, 2025.
- QUANTE, Michael. *Pragmatistic Anthropology*. Paderborn: Mentis, 2018.
- REGAN, Tom. *The case for the animal rights*. Los Angeles: University of California Press, 1983.

SOKOLOWSKI, Robert. *Introduction to Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

STUCKI, Saskia. *Grundrechte für Tiere: Eine Kritik des geltenden Tierschutzrechts und rechtstheoretische Grundlegung von Tierrechten im Rahmen einer Neupositionierung des Tieres als Rechtssubjekt*. Baden-Baden: Nomos, 2016.

STUCKI, Saskia. Towards a Theory of Legal Animal Rights: Simple and Fundamental Rights. *Oxford Journal of Legal Studies*, v. 40, n. 3, pp. 533–560, 2020. Available at: <https://academic.oup.com/ojls/article/40/3/533/5862901>. Accessed on: June 12, 2025.

VON UEXKÜLL, Jakob. *A foray into the worlds of animals and humans*. Trans. Joseph D. O'Neil. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

VON UEXKÜLL, Jakob. The Theory of Meaning. *Semiotica*, v. 42, n. 1, pp. 25–82, 1982. Available at: https://monoskop.org/images/4/4a/Uexkull_Jakob_von_1982_The_Theory_of_Meaning.pdf. Accessed on: June 12, 2025.

WEISBERG, Zipporah. "The Simple Magic of Life": Phenomenology, Ontology, and Animal Ethics. *Humanimalia: A Journal of Human/Animal Interface Studies*, v. 7, n. 1, 2015. Available at: <https://humanimalia.org/article/view/9983>. Accessed on: May 25, 2025.

WENAR, Leif; CRUFT, Rowan. Rights. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (Eds.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2025 Edition. Forthcoming. Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/rights/#WiTheIntThe>. Accessed on: June 10, 2025.

ZAHAVI, Dan. Empathy and other-directed intentionality. *Topoi*, v. 33, n. 1, 2013, pp. 129–142. Available at: <https://philpapers.org/rec/ZAHEAO>. Accessed on: Feb. 16, 2025.



Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

DOSSIÊ ESPECIAL

THE POLITICS OF SIGHT AND BEARING
WITNESS TO ANIMAL SUFFERING: LESSONS
FROM THE SOCIOLOGY OF HUMAN RIGHTS*

LA POLÍTICA DE LA VISIBILIDAD Y EL ACTO DE TESTIMONIAR EL SUFRIMIENTO ANIMAL:
LECCIONES DE LA SOCIOLOGÍA DE LOS DERECHOS HUMANOS

A POLÍTICA DA VISIBILIDADE E O TESTEMUNHO DO SOFRIMENTO ANIMAL: LIÇÕES DA SOCIOLOGIA
DOS DIREITOS HUMANOS

Annie Bernatchez 

University of Ottawa, Ottawa, Ontario, Canada

José Julián López 

University of Ottawa, Ottawa, Ontario, Canada

*Funding: This work was supported by the *Fonds de recherche – Société et culture (Québec)* and the Ontario Graduate Scholarship, University of Ottawa.
Ethics approval: University of Ottawa, S-12-19-5294.

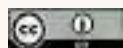
Submetido em: 12/07/2025

Aceito em: 13/08/2025

Publicado em: 28/10/2025

Como citar: BERNATCHEZ, Annie; LÓPEZ, José Julián. The politics of sight and bearing witness to animal suffering: lessons from the sociology of human rights. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e60286, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.60286



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Annie Bernatchez is a sociologist and part-time professor at the University of Ottawa. Her research is situated at the intersection of political sociology, social movements, and Critical Animal studies. She is also the founder and CEO of Bernatchez & Company (bernatchez.io).

José J. López is a full professor at the School of Sociology and Anthropology at the University of Ottawa. His research is broadly concerned with developing sociological analyses of a broad range of normative phenomena such as ethics, bioethics and human and animal rights.

Abstract

Bearing witness is a strategy used by both Human and Animal rights activists. For Animal Justice Citizen Activists (AJCAs), bearing witness is linked to a politics of sight enacted through farm occupation. This article draws on previous analyses of the Canadian context: text media coverage of four farm occupations, two provincial ag-gag laws, and in-depth interviews with AJCAs. Using Kurasawa's critical substantive approach, we conceptualize this politics of sight as a mode of ethico-political practice that draws attention to the tasks and perils of bearing witness. This approach, we argue, reveals challenges otherwise concealed by existing sociological frameworks.

Keywords

Animal rights; bearing witness; critical substantivism; human rights; politics of sight.

Resumen

Ser testigo es una estrategia utilizada tanto por activistas de derechos humanos como por defensores de los derechos animales. Para los Activistas Ciudadanos por la Justicia Animal (AJCAs), ser testigo está vinculado a una política de la visibilidad que se expresa mediante la ocupación de granjas. Este artículo se basa en análisis previos del contexto canadiense: cobertura mediática textual de cuatro ocupaciones de granjas, dos leyes provinciales de mordaza agropecuarias, y entrevistas en profundidad con AJCAs. A partir del enfoque substantivista crítico de Kurasawa, conceptualizamos esta política de la visibilidad como una práctica ético-política que identifica tanto las tareas como los riesgos implicados en este modo de política. Este enfoque, argumentamos, revela desafíos que de otro modo quedan ocultos por los marcos sociológicos existentes.

Palavras chave

Derechos animales; dar testimonio; substantivismo crítico; derechos humanos; política de la visibilidad.

Resumo

Dar testemunho é uma estratégia utilizada tanto por ativistas dos direitos humanos quanto por defensores dos direitos dos animais. Para os Ativistas Cidadãos pela Justiça Animal (AJCAs), o testemunho está relacionado a uma política da visibilidade, colocada em prática por meio da ocupação de fazendas. A análise baseia-se em estudos anteriores sobre o contexto canadense: cobertura da mídia escrita sobre quatro ocupações de fazendas, duas leis provinciais do tipo ag-gag e entrevistas em profundidade com os AJCAs. Com base na abordagem substantivista crítica de Kurasawa, conceituamos essa política do olhar como uma forma de prática ético-política que destaca as tarefas e os riscos de dar testemunho. Argumentamos que essa abordagem revela desafios frequentemente invisibilizados pelos modelos sociológicos existentes.

Palavras-chave

Direitos dos animais; dar testemunho; substantivismo crítico; direitos humanos; política da visibilidade.

Introduction

[W]e were unashamed we were challenging the fact that this is normalized and the fact that the public doesn't know they're sold all of these lies a mess about the industry and what they're contributing to and they truly do not know the realities of what happens to these farm animals and so we wanted to show them [...] after a few hours I managed to negotiate with the farmers and with the police to let the accredited media who showed up inside the farms that was our goal as we wanted mainstream media to bring their cameras inside the farm and see for themselves they were more likely to publish that than our images.

I think we need to keep up [...] the same activism that we're doing for years and years that you know hasn't really changed a whole lot; I think that we need to reassess those tactics. I do think in the animal liberation movement we do need to be a little bit more critical of our activism and not just do the same things over and over again.

Both of the preceding excerpts are drawn from our interview with Emily, an Animal Justice Citizen Activist (AJCA), who, in the pursuit of animal rights and liberation, is engaged in a new form of activism. As the first excerpt illustrates, it draws on a long tradition of public disobedience and of bearing witness to the suffering of others, most frequently associated with human rights. This emerging form of activism, based on the politics of sight,¹ has attracted the attention of scholars who have provided an account of its underlying philosophy and organizing methods,²⁻³ the phenomenological exigencies that bearing witness to the suffering of beings "other than humans" elicits,⁴ its dual activation of sense-making and affect,⁵ the intersection of emotions, empathy in this developing form of activism,⁶ and how law itself might also learn from bearing witness.⁷ While the foregoing scholarly works make important contributions to our understanding, and inform part of our analysis of this new form of activism, in this paper, we argue for a different approach, a sociological one.

Drawing on a sociological understanding of bearing witness as a mode of ethico-political practice in the field of human rights,⁸ we focus on its patterned nature, identifying its socio-political tasks and perils. Conceptualizing bearing witness to the suffering of "farm animals" in this way draws attention, we argue, to the ethical, political, and social conditions and processes that are necessary for its success. When these are met, bearing witness offers an "opportunity for radically reimagined relationships with those species we identify as food".⁹ Such processes however bring visibility in dialectical tension with invisibility, where knowing something or knowing about it may yet lead to misrecognition. Recognition is fragile because it requires not only perception and cognitive awareness but also

¹ Pachirat, *Every twelve seconds*.

² Krajnc, *Bearing witness*.

³ Purdy; Krajnc, *Face us and bear witness!*

⁴ Gillespie, *Witnessing animal others*.

⁵ Vea, *The ethical sensations of im-mediacy*.

⁶ Lockwood, *Body encounter, bearing witness and the engaged activism of the Global Save Movement*.

⁷ Deckha, *The save movement and farmed animal suffering*.

⁸ Kurasawa, *The work of global justice*.

⁹ Lockwood, *Body encounter, bearing witness and the engaged activism of the Global Save Movement*, p. 107.

expressively affirming the other as possessing value.¹⁰ Imagining individual animals in this position underscores how easily recognition can collapse into denial, leaving them socially invisible despite activists' efforts to make them materially visible. Thus, as we argue below, this is an extremely fragile social process; failure is as likely as success.

Elsewhere, we report on the political and media context in which this new form of activism has developed,¹¹ and on the emotional exigencies confronted by concerned citizen activists engaged in this form of politics of sight.¹² Here, drawing on these analyses, which we outline below, we develop and illustrate the explanatory potential of conceptualizing bearing witness as a sociological mode of practice. In this sense, we wish to contribute to the type of self-reflection that Emily points to in the second excerpt.

We proceed by briefly locating our approach, which we adapt from bearing witness in the field of human rights, in the context of the animal rights debate. We, then, following Kurasawa's sociological framing,¹³ argue for the need to go beyond the philosophical normativism, political legal institutionalism, and civil society empiricism that currently frame debates on human and animal rights. Following this, we introduce Kurasawa's conception of bearing witness as an ethico-political mode of practice, and drawing on our reported findings, identify the tasks and perils associated with bearing witness to the suffering of animals in the context of farm occupations and vigils. We conclude by highlighting some of the insights that can be gleaned from conceptualizing AJCAs' bearing witness as a sociological mode of practice, and how it might contribute for the struggle to secure the rights and liberation of animals ensnared in speciesist relations of domination.

1. The Animal Rights Debate

While historically many philosophers have critically reflected on humans' relationships with animals,¹⁴⁻¹⁵ concrete efforts to mobilize public opinion and support around animal welfare date back to the 19th century.¹⁶⁻¹⁷ However, it was in the 1970s when the modern animal rights movement emerged at the intersection of the publication of Peter Singer's seminal *Animal Liberation* and the energy released by the new social movements of the epoch.¹⁸⁻¹⁹ Singer's book triggered a fundamental and contested debate on the nature of, and the philosophical grounds, for animal rights. The utilitarian approach, defended in his pioneering book²⁰ and in subsequent contributions²¹⁻²², argued that human beings were speciesists insofar as

¹⁰ Honneth, *Visibilité et invisibilité. Sur l'épistémologie de la reconnaissance*.

¹¹ Bernatchez, *Animal Justice citizen activism in Canada*.

¹² Bernatchez, *Emotional reflexivity in the animal justice politics of sight*.

¹³ Kurasawa, *The work of global justice*.

¹⁴ Clark, *Animals in classical and late antique philosophy*.

¹⁵ Garrett, *Animals and ethics in the history of modern philosophy*.

¹⁶ Donaldson; Kymlicka, *Zoopolis*, p. 1.

¹⁷ Guither, *Animal rights*.

¹⁸ Guither, *Animal rights*.

¹⁹ Munro, *The animal rights movement in theory and practice*, p. 141.

²⁰ Singer, *Animal liberation*.

²¹ Singer, *The most good you can do*.

²² Singer; Mason, *The way to eat*.

they required "the sacrifice of the most important interests of members of other species in order to promote the most trivial interest of our species".²³ In other words, the (trivial) pleasure to be obtained by eating members of other species could not justify the pain and suffering, and the loss of life thus required. In doing so, he redefined speciesism, which had been coined by the Oxford philosopher Richard Ryder earlier in the decade, along utilitarian lines.²⁴

Though championed by some, Singer's utilitarian calculus attracted criticism: its perceived pragmatism, some argued, opened up the possibility of relativizing the suffering and killing of animals,²⁵ leading to what would later be called the new (legal) animal welfarism.²⁶ Indeed, in another early and seminal text of the animal rights movement, *The Case for Animal Rights*,²⁷ the philosopher Tom Regan criticized Singer's utilitarianism, insisting, in densely argued philosophical prose, that many animals satisfy "the subject-of-a-life criterion." Consequently, he claimed, they possess an "inherent value" that is "logically independent of their utility for, and the interests of, others."²⁸ Subsequently, he would claim that we should think of animals as bearing "'No Trespassing' signs" entailing that "we are never to take the life, invade or injure the body, or limit the freedom of any animal just because we personally or society in general will benefit. If we mean anything by the ascription of rights to animals we mean this".²⁹

Seeded by these seminal contributions, the animal rights debate flourished and expanded beyond the contest between utilitarian and deontological approaches to include virtue ethics, and contractarianism, to name but a few.³⁰⁻³¹ Equally, given the substantive focus on "rights," the field, non-surprisingly, attracted legal scholars. The legally trained animal rights activist Steven Wise advocated, in his pioneering book, *Rattling the Cage*,³² for the extension of basic common law legal – and not merely moral – rights to chimpanzees and bonobos, and perhaps, in the future, to other animals. Taking a different tack, but resonating with Wise's critique of the reduction of animals to "things", the legal theorist Garry Francione has argued that it is because we continue to treat animals as legal property that we are caught in a moral schizophrenia whereby what we say about valuing animals is belied by the way we actually treat them.³³ Moreover, the participation of legal theorists, or scholars drawing on legal rationalities, has also brought to the fore debates regarding the (un)enforceability of rights, the design of animal welfare institutions, and the virtue of the regulation of the human treatment of animals, i.e., new

²³ Singer, *Animal liberation*, p. 9.

²⁴ McCance, *Critical animal studies*, p. 22.

²⁵ Munro, *The animal rights movement in theory and practice*, p. 171.

²⁶ Francione, *Animals, property, and the law*, p. 4.

²⁷ Regan, *The case for animal rights*.

²⁸ Regan, *The case for animal rights*, p. 243.

²⁹ Cohen; Regan, *The animal rights debate*, p. 213.

³⁰ Beauchamp; Frey, *The Oxford handbook of animal ethics*.

³¹ Rowlands, *Animal rights*.

³² Wise, *Rattling the cage*.

³³ Francione, *Introduction to animal rights*.

welfarism, versus the abolition of all forms of human instrumentalization of animals.³⁴⁻³⁵⁻³⁶⁻³⁷

Carol J. Adams introduced a feminist perspective into the discussion of animal in her pathbreaking book, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*³⁸ – first published in 1990. Therein she argued, in great historical and cultural detail, that the treatment, and the oppression, of women and “meat animals [sic]” are semiotically and in practice intertwined in intersecting relations of patriarchal power. In patriarchal society, meat eating is highly sexualized, argues Adams, making the consumption of meat semiotically the “consumption” of women, while women themselves are rendered as “slabs” of meat. Women and the flesh of animals exist as “absent referents,” she claimed, reinforcing the oppression of both. Other scholars have argued that the rightlessness of animals can be read as a harbinger of,³⁹ or as morally comparable to sexism, racism, eugenics, classism, etc.⁴⁰ that are themselves intertwined with capitalist relations of exploitation.⁴¹ Finally, the sociologist Piers Beirne maintains that the contemporary animal-industrial complex, seen through a nonspeciesist criminological lens, exposes the mass suffering and killing of animals as a chilling theriocide.⁴²

In a recent contribution, the political philosophers Sue Donaldson and Will Kymlicka have argued that “the animal advocacy movement [has] increasingly taken root in public consciousness.”⁴³ However, this veneer of success is immediately tarnished by the realization that today violence against animals remains constitutive of contemporary agricultural, industrial, and other modern systems.⁴⁴ Said differently, legitimated by the epistemological, i.e., zootechnics,⁴⁵ and political power of Animal Exploiters Authorities⁴⁶ (AEA), animals overwhelmingly continue to be deemed as comestible and disposable property, lacking moral worth and dignity.⁴⁷

The Italian philosopher, Paola Cavalieri, argues that the fact that today “[b]illions of nonhuman animals are tortured, confined and killed for our benefit”⁴⁸ rests on the institutional denial of “fundamental rights to beings that are entitled to them.”⁴⁹ Such denial, she contends, not only deprives animals of rights to which they are morally entitled, but also represents “a direct attack” on human rights and “the very idea of justice.”⁵⁰ The link, foregrounded by Cavalieri, between animal and human rights has threaded the animal rights debates since the 1970s. For instance,

³⁴ Francione; Garner, *The animal rights debate abolition or regulation?*

³⁵ Sorenson, *Some strange things happening in our country*.

³⁶ Sustain; Nussbaum, *Animal rights current debates and new directions*.

³⁷ Verbora, *The political landscape surrounding anti-cruelty legislation in Canada*.

³⁸ Adams, *The sexual politics of meat*.

³⁹ Patterson, *Eternal Treblinka*.

⁴⁰ Nocella II et al., *Defining Critical Animal studies*.

⁴¹ Sorenson; Matsuoka, *Political economy of denialism*.

⁴² Beirne, *Theriocide*.

⁴³ Donaldson; Kymlicka, *Zoopolis*, pp. 1-2.

⁴⁴ Donaldson; Kymlicka, *Zoopolis*, p. 2.

⁴⁵ Dardenne, *Introduction aux études animales*.

⁴⁶ This nomenclature subsumes farmers, veterinarians, unions, associations, and lobbyists that are actors in the animal-industrial complex. AEA have the legitimated epistemic power to influence public opinion and governmental decisions as they apply or regulate standards of exploitation (Bernatchez, *Animal Justice citizen activism in Canada*).

⁴⁷ Bernatchez, *Animal Justice citizen activism in Canada*.

⁴⁸ Cavalieri, *The animal question*, p. 142.

⁴⁹ Cavalieri, *The animal question*, p. 143.

⁵⁰ Cavalieri, *The animal question*, p. 143.

Singer argued that when human rights are understood as being grounded on “the moral principle of equal consideration of interests [...] it is even more difficult to find some basis for excluding animals from the sphere of equality” inaugurated by human rights.⁵¹ Similarly, Regan, in his preface asserted,

[t]o be ‘for animals’ is not to be ‘against humanity.’ To require others to treat animals justly, as their rights require, is not to ask for anything more nor less in their case than in the case of any human to whom just treatment is due. The animal rights movement is a part of, not opposed to, the human rights movement.⁵²

Indeed, the resonance between human rights and animal rights has been constant throughout the development of the animal rights debate,⁵³ though of course not uncontested.⁵⁴⁻⁵⁵ In fact, Donaldson and Kymlicka, in their ambitious *Zoopolis*, see the philosophical and political arguments for the extension of human rights to animals, “universal basic rights” in their terms, as already compellingly established,⁵⁶ providing a necessary springboard for imagining a new era of positive rights and non-exploitative social and political relations between humans and animals beyond human rights.⁵⁷ Elsewhere, Kymlicka actually proposes a conceptual reconstruction of human rights without “human supremacism” to prevent our complicity in the “ongoing and ever-increasing violence against animals.”⁵⁸

As noted in our introduction, our goal in this paper is not to parse the merits of the debate briefly summarized in this section. Instead, we want to use the resonance between human and animal rights to explore what the animal rights and/or justice activists might learn from a sociological framing of human rights that focuses not on their conceptual or institutional coherence but on their enactment as forms of ethico-political practice. However, before doing so, we need to briefly explore the penchant within the field of human rights for philosophical and legal normativism, political legal institutionalism, and civil society empiricism, and how a critical sociology might introduce new perspectives.

2. Human Rights Beyond Normativism, Political Legal Institutionalism, and Empiricism

The notion that rights can be extended from members of one category to another, and/or expanded to include new rights, implicit in the animal rights debate – i.e., from humans to animals – is also central to how political sociologists think about the rights of humans. Thus, sociology’s canonical text on rights, T.H. Marshall’s *Citizenship and Social Class*,⁵⁹ identified both types of processes, i.e., extension and

⁵¹ Singer, *Animal liberation*, p. 237.

⁵² Regan, *The case for animal rights*, p. xiii.

⁵³ Pietrzykowski, *Animal rights*, p. 244.

⁵⁴ Stein, *Human rights and animal rights*.

⁵⁵ Wrenn, *Abolition then and now*.

⁵⁶ Donaldson; Kymlicka, *Zoopolis*, p. 23.

⁵⁷ Donaldson; Kymlicka, *Zoopolis*, p. 49.

⁵⁸ Kymlicka, *Human rights without human supremacism*, p. 780.

⁵⁹ Marshall, *Citizenship and social class*.

expansion, in its historical analysis of the development of (citizenship) rights in the English context. Marshall's thinking produced a mould that has shaped much subsequent scholarship. Of course, his work has drawn significant and merited criticism. However, the notion that rights, when facilitated by adequate social, political, and historical conditions, exhibit a normative momentum towards inclusive growth is accepted by many scholars, though not all, who are critical of Marshall's substantive analysis. This, of course, does not exclude the reverse, i.e., the very real retrenchment of rights, but rather points to the fact that the universalism frequently attached to rights almost always falls short, hence the need for social and political struggle to attempt to fulfil, retain, or regain their universalist potential.

The same explanatory trope⁶⁰ can also be observed in accounts that understand human rights as the product of the expansion and/or extension of citizenship rights to human rights and the latter's subsequent global spread.⁶¹⁻⁶²⁻⁶³⁻⁶⁴ Indeed, the notion that human rights are the rights required for a global and cosmopolitan world, at first blush, would seem justified to the extent that, as the political philosopher Michael Ignatieff has argued, human rights have become "the lingua franca of global moral thought,"⁶⁵ and the essential syntax of contemporary political and ethical claims.⁶⁶⁻⁶⁷

Nevertheless, despite the success of the global extension and expansion of human rights, it is clear that human rights have not put an end to unspeakable human suffering, much like the spread of awareness of animal rights and welfare has not halted their contemporary suffering. In the field of human rights, advocates push for more enforcement and the development of more binding human rights instruments; philosophers attempt to find ever more secure ethical and moral anchors for human rights; and institutions concerned with promoting human rights attempt to extend their scope and reach. Nevertheless, such efforts, fuelled by a "legal naïveté" typically overestimates the social power of (human rights) laws,⁶⁸ and the efficacy of the international human rights system.⁶⁹ Indeed, among human rights' strongest sociological advocates, it is recognized that human rights fail those who need them the most.⁷⁰ Much the same could be said regarding existing animal protection legislation with respect to the animals ensnared in the cruelty of modern industrial and agricultural practices.

The sociologist Fuyuki Kurasawa, has usefully grouped existing approaches to the analysis of the promotion and implementation of human rights, or, in his terms, the work of global justice, as falling under three broad strategies: philosophical normativism, political legal institutionalism, and (global) civil society empiricism.⁷¹ The first focuses on providing human rights with solid ethical or moral

⁶⁰ López, *Human rights as political imaginary*, p. 232.

⁶¹ Held, *Cosmopolitanism*.

⁶² Shafir; Brysk, *The globalization of rights*.

⁶³ Soysal, *Limits of citizenship*.

⁶⁴ Turner, *Vulnerability and human rights*.

⁶⁵ Ignatieff, *Human rights as politics and idolatry*, p. 53.

⁶⁶ López, *Human rights as political imaginary*.

⁶⁷ Moyn, *The last utopia*.

⁶⁸ López, *Human rights as political imaginary*, p. 319.

⁶⁹ Hafner-Burton, *Making human rights a reality*.

⁷⁰ Turner, *Vulnerability and human rights*, p. 19.

⁷¹ Kurasawa, *The work of global justice*, p. 7.

foundations with the hope that this will facilitate the spread and uptake of human rights values and principles. The second, political legal institutionalism, pays attention to the design and functioning of the legal and institutional structures tasked with the promotion and implementation of human rights to optimize their operation. The first and second strategies can also be used to group the animal rights, or justice, movements, briefly discussed above: Singer and Regan, and Wise and Francione, respectively. The third, civil society empiricism, often associated though not exclusively with social movements and/or ethnographic work, concentrates on providing accounts of human rights or global justice activists, actions, networks, campaigns, resources, tactics, etc. While not discussed here, this genre of rich empirical research can also be found in the animal rights movement literature.⁷²

While the three broad explanatory strategies produce valuable insights, there are also important limitations associated with each. As Kurasawa persuasively argues, both philosophical normativism and political legal institutionalism provide top-down perspectives leading to culturally and sociologically thin accounts of the reality of the patterning of ethical and political activities associated with social justice activism.⁷³ In this sense, his claims resonate with other work that draws attention to the need to develop thick sociological accounts of rights.⁷⁴⁻⁷⁵⁻⁷⁶ While the third strategy, civil society empiricism, does not suffer from the thinness of the first two strategies, its rich focus on the particular ignores patterns and regularities that might be seen across the different localities and circumstances, providing insights on what works, what does not, and why.⁷⁷ In response, Kurasawa proposes a "critical substantivist" approach that draws attention to the "ethico-political labor" undertaken by human rights activists, "what needs to be understood," he argues, "are the belief-systems that groups and individuals hold and the cultural and socio-political rituals they perform."⁷⁸

A key conceptual component of his critical substantivism is his model of a "mode of practice," which he defines as "a pattern of materially and symbolically oriented social action that agents undertake within organized political, cultural, and socio-economic fields, and whose main features are recognizable across several temporal and spatial settings."⁷⁹ He identifies five modes of practices that are crucial to the work of global justice, namely *Bearing Witness*, *Forgiveness*, *Foresight*, *Aid* and *Solidarity*.⁸⁰ We argue that a similar shift towards a conceptual terrain between the formalism of philosophical normativism and political legal institutionalism, and the empiricism of accounts focusing on movement actions in the field of animal rights and justice could be productive. In the remaining sections of this paper, we focus on bearing witness because, as we show below, this is a crucial dimension of how the struggle for animal rights and justice gets enacted in the current moment.

⁷² Munro, *The animal rights movement in theory and practice*.

⁷³ Kurasawa, *The work of global justice*, p. 8.

⁷⁴ Alexander, *The civil sphere*.

⁷⁵ López, *Human rights as political imaginary*.

⁷⁶ Woodiwiss, *Human rights*.

⁷⁷ Kurasawa, *The work of global justice*, p. 8.

⁷⁸ Kurasawa, *The work of global justice*, p. 8.

⁷⁹ Kurasawa, *The work of global justice*, p. 11.

⁸⁰ Kurasawa, *The work of global justice*.

Consequently, it constitutes, we believe, a first step towards building a critical substantivist position in the field of animal justice.

3. Bearing Witness

Kurasawa identifies five tasks associated with bearing witness as a mode of practice, arguing that each of these tasks confronts a peril that threatens to undermine it. Consequently, he pairs each of the five tasks with their corresponding threats: "voice against silence," "interpretation against incomprehension," "empathy against indifference," "remembrance against forgetting," "prevention against repetition." However, only the first three are pertinent to our own fieldwork. This is not to say that remembrance and prevention are irrelevant. Indeed, ritual remembrance of violence against animals mobilise not only memory but yearning for prevention in the future.

The first task, voice against silence, involves a victim's ability to speak about the injustice or suffering to which they are subject. Sometimes victims can speak for themselves, at others they cannot because they have been, or are being, silenced. In the latter case, someone must speak on their behalf. Voice may refer to a victim's audible utterances, but it most often refers to highly stylized textual and audio and/or visual representations of their suffering. Such representations, which have developed as a specific genre amongst human rights organizations and activists,⁸¹⁻⁸² aim for objectivity to anchor their credibility, and to attract the attention of listeners with the hope that they will be moved to act. They are part of the 'pattern of materially and symbolically oriented social action' that unifies disparate instantiations of the work of global justice.

The perils, however, are considerable: many of the voices of suffering are never heard because of their enforced seclusion; if heard for a moment, they are likely to be immediately extinguished by authorities. Finally, even if the foregoing obstacles are overcome, those who listen might not be driven to action. Kurasawa introduces the metaphor of a message in a bottle to draw out what is at stake in bearing witness.⁸³ With respect to the question of voice, sending a message in a bottle does not guarantee that anyone will receive the message; nor that, if they do, they will act on it.

The second task and concomitant peril, interpretation against incomprehension, are related to the challenges of representing, the inherently unrepresentable, experience of violence and suffering so that it might be legible to its intended audience. The addressee of the message must be willing to engage in an "interpretive labour that strives to [...] make sense of these injustices, which exist at the thresholds and in the recesses of language, speech, writing and image."⁸⁴ Kurasawa identifies a number of gaps that might prevent addressees from arriving at an interpretive understanding. The first one is experiential: the violence that is being represented is too distant from the addressee's horizon of experience preventing them from making sense of it. The second is historical and cultural, the

⁸¹ Moon, *What one sees and how one files seeing*.

⁸² Wilson, *Representing human rights violations*.

⁸³ Kurasawa, *The work of global justice*, p. 29.

⁸⁴ Kurasawa, *The work of global justice*, p. 37.

injustice might be perceived as too distant in time, culture, or place to engage the recipient's interpretive understanding of the message. A third involves the overlay of an "authoritative interpretation" that subverts the intended interpretation. Lastly, oversimplification by the media may draw on stereotypical tropes, obviating the need for interpretive understanding. Returning to the figure of the message in the bottle, a message might be received but it might be written in a language or a style that its recipient cannot, or does not, want to understand, or is mediated by someone who discourages understanding.

The third task is empathy, its peril indifference. Kurasawa lists a number of factors that can, and do prevent, an addressee from developing the moral imagination necessary to recognize themselves in the suffering of others. The latter is crucial for the development of empathy,⁸⁵ instigating the need to act. These include moral individualism (or moral distancing), self-interest, the fragmentation of social life, and different forms of cognitive, cultural, and institutional denial. To take up the message in the bottle image one last time, it is possible that a message might be received and understood, but nonetheless provoke no response.

The discussion of these three tasks, and their associated perils, of bearing witness highlights the dialogical nature of the ethico-political practice of bearing witness. It is not sufficient for the victim to speak, explain, and seek to elicit a response: addressees must hear, understand, and act. This is a fragile process without guarantees. Bearing witness will only be successful insofar as it can create an ethico-political community⁸⁶ capable of listening, comprehending, and acting. Bearing witness, as a mode of rendering hidden phenomena visible, has the potential to counter the moral exclusion sustained by invisibility.⁸⁷ By exposing what dominant institutions and patterned social reproduction obscure, AJCAs seek to secure the conditions for recognition by making animal suffering unmistakably visible. From a critical substantivist sociological perspective, questions of the conceptual coherence of moral ethical discourses, legal infrastructure, and campaign framing—while not irrelevant—become secondary. What matters most are the social conditions that make possible the formation of such an ethico-political community. It is this lens that we use to analyze our fieldwork with AJCAs in the next section.

4. Bearing Witness as a Mode of Practice in the Context of AJCA Actions

AJCAs are the modern "radical" branch of the Animal Rights and Liberation movement. They seek justice for animals by enacting a politics of sight: "organized, concerted attempts to make visible what is hidden and to breach, literally or figuratively, zones of confinement in order to bring about social and political transformation."⁸⁸ In this context, the politics of sight involves bearing witness at vigils (i.e., documenting the last moments of animals' lives) and farm occupation (i.e., entering a farm, documenting the conditions in which animals live, and

⁸⁵ Kurasawa, *The work of global justice*, pp. 43–44.

⁸⁶ López, *Human rights as political imaginary*, p. 155.

⁸⁷ Honneth, *Visibilité et invisibilité*.

⁸⁸ Pachirat, *Every twelve seconds*, p. 236.

requesting that media tour the premises). Undercover investigations also meet the politics of sight criteria, the difference being that AJCAs openly document animal violence and do not conceal their identity while participating in civil disobedience protests.⁸⁹⁻⁹⁰

Our analysis draws on the findings from our previous multi-method research examining media representations of four Canadian farm occupations (2019-2020), legislative responses in two provincial assemblies, and fieldwork with animal justice and citizen activists (AJCAs). Data collection involved three key components: a corpus of 48 mainstream local and national newspaper articles published between April 2019 and August 2020 that reported on the occupations and resulting public debates; Hansard transcripts from the Legislative Assemblies of Ontario and Alberta focusing on discussions of Bill 156 (*Security from Trespass and Protecting Food Safety Act 2020*) and Bill 27 (*Trespass Statutes (Protecting Law-Abiding Property Owner) Amendment Act 2019*), respectively; and 15 semi-structured interviews with AJCAs (4 men and 11 women, aged 17 to 60), each lasting between 45 and 120 minutes and conducted either in person or via video calls. All interview participants had witnessed animal violence firsthand, and all but one had participated in a farm occupation. Participants were recruited through activist networks, and pseudonyms were used to preserve confidentiality.

The media and parliamentary corpora were analyzed thematically using Jules Boykoff's media framing typology.⁹¹ The analysis demonstrated that activists' attempts to make animal violence visible through documented evidence and media access during farm occupations were consistently undermined by both mainstream media and government discursive strategies. These included, ignoring or reinterpreting evidence, demonizing activists as economic and security threats, and privileging Animal Exploiter Authority (AEA) voices over activist documentation – creating a "paradox of the politics of sight" where efforts to expose animal suffering were systematically invisibilized through media-state convergence around demonization tactics.⁹²

We used a thematic analysis to examine emotional patterns before, during, and after farm occupations. The analysis drew our attention to the emotional difficulty that activists had in witnessing and conveying the suffering of animals during occupations, and the types of reflexivity required to make sense of the "embodied moral shock" they experienced.⁹³ In the analysis that follows, we put these findings to work to analyze the instantiation of a politics of sight as a mode of bearing witness that has striking similarities with modes of bearing witness in the sphere of human rights. We draw attention to important resemblances, as well as significant differences that must be borne in mind in the process of developing an understanding of animal justice activism as a mode of practice.

The ethico-political work undertaken by HRAs (Human Rights Activists) and AJCAs is anchored in a moral responsibility⁹⁴ to bear witness⁹⁵ to know what we

⁸⁹ Lockwood, *Body encounter, bearing witness and the engaged activism of the Global Save movement*.

⁹⁰ Purdy; Krajnc, *Face us and bare witness!*

⁹¹ Boykoff, *Beyond bullet*.

⁹² Bernatchez, *Animal Justice citizen activism in Canada*.

⁹³ Bernatchez, *Emotional reflexivity in the animal justice politics of sight*.

⁹⁴ Hill, *Bearing witness, moral responsibility and distant suffering*.

⁹⁵ Gillespie, *Witnessing animal others*, p. 577.

would rather not know.⁹⁶ This takes the form of documenting violence and suffering via a "truth register": legal, statistical, and testimonial,⁹⁷ giving voice to victims. Although worldwide, AJCAs document their claims with statistics (e.g., the contribution of industrial farming to climate change and the mass killing of terrestrial and aquatic animals) and work for the adoption of anti-speciesist legislations, the focus on testimonials, as in the field of human rights, remains crucial. As a privileged mode of truth, testimonials aim to evoke a response, often of moral outrage but, more importantly, of compassion and empathy. As Moon reminds us, the indispensable assumption held by HRAs is that "if only people knew they would act."⁹⁸ This knowledge-action nexus is also shared by AJCAs.⁹⁹

Having described these broad similarities between bearing witness in HRAs and AJCAs, there are three important differences worth noting. As we will show below, these have a significant impact on how the tasks and perils of bearing witness in the context of AJCA actions are negotiated. First, it is important to note that the documenting activities undertaken by AJCAs to give voice to animals necessarily involve contravening the law by non-violently, yet illegally, entering farm premises to document and expose animal violence. A second distinction is that while HRAs' testimonials (i.e., visual or written) involve both victims and witnesses of violence; in the testimonials facilitated by AJCAs, animals do not tell their stories. A third, and crucial distinction, arises from the fact that the documentation of the suffering of animals is live-streamed, and even though footage is edited in post-action videos it cannot be reworked to the same extent as human rights reports are.¹⁰⁰ AJCAs, as our analysis of the interview data revealed time and again, can be overwhelmed by their immersion in the sites of animal violence and the simultaneous necessity of reporting what is occurring, i.e., narrating the voices of suffering animals.¹⁰¹ For instance, Jenny, an informant, recounts, "when I'm hearing myself speak about what I'm seeing to me it's kind of more upsetting"¹⁰² she adds "it's on a whole other level when you've actually had direct experience taking an animal out of misery and looking at animals who are going through terrible experience." Thus, as our fieldwork revealed, unlike most HRAs, AJCAs produce accounts of violence against animals that they experience in situ while having to "figure out how this can be portrayed [perceived] by the general public" (Emily) in real time.

4.1 Voice Against Silence

One of our informants, Anita, spoke to us about the importance of sight in bearing witness, drawing on Tolstoy and Gandhi respectively, "observing other living beings first-hand makes them part of your life as they become a part of your experience," adding, "in life you have a choice you either look or you look away; we

⁹⁶ Cohen, *States of denial*.

⁹⁷ Moon, *What one sees and how one files seeing*.

⁹⁸ Moon, *What one sees and how one files seeing*, p. 877.

⁹⁹ Purdy; Krajnc, *Face us and bare witness!*

¹⁰⁰ Moon, *What one sees and how one files seeing*.

¹⁰¹ Bernatchez, *Emotional reflexivity in the animal justice politics of sight*.

¹⁰² Bernatchez, *Emotional reflexivity in the animal justice politics of sight*, p. 10.

all know it's cowardly, wrong and immoral to look away."¹⁰³ Bearing witness, as presented above, has focused on voice instead. However, both "sight" and "voice" should be understood in a synesthetic manner, i.e., within a politics of sight "hearing" is also a mode "seeing," and vice versa in the context of bearing witness. Equally important, both voice and sight are subject to similar dialogical dynamics whereby certain perceptions open up the (im)possibility of understanding and empathy.

Animals, of course, are not voiceless; they do have a voice through which they can express and communicate their pain and suffering. However, animals in industrialized settings cannot be heard, or seen, by the broader public as a result of their legal (as someone's private property) and spatial (on farms, labs, etc.) isolation. At first blush, this would appear to make them very different from human victims. However, it is worth noting that Amnesty International, which developed and institutionalized the contemporary genre of human rights reporting and documentation, pioneered the strategy of "bearing witness [to] the private suffering of nonviolent innocents, to demand [their] release on the sole ground that such suffering was unjust."¹⁰⁴ It sought out "the most marginal of individuals," abject, forgotten, and without voice to create a sense of moral responsibility that any ethical individual, despite their politics, would find difficult to reject.¹⁰⁵ Thus, the voices of the prisoners of conscience, "adopted" by Amnesty International are, not unlike the animals on whom AJCAs focus, silenced via their (il)legal and physical isolation in remote prisons and hidden dungeons, where the flickering light of the Amnesty International candle might shed some light and provide some succor.¹⁰⁶ Moreover, even though human rights organizations have expanded the focus of individuals and groups on whose behalf they advocate, the focus of vulnerability and marginality remains to this day.¹⁰⁷⁻¹⁰⁸⁻¹⁰⁹

The first task of bearing witness, then, requires AJCAs to enter those spaces where the voices of the suffering animals are sequestered by legal-institutional and spatial design. The perils associated with this first task, in the Canadian context and elsewhere are significant.¹¹⁰⁻¹¹¹⁻¹¹²⁻¹¹³ As our analysis of media and government corpora revealed, they include laws related to private property, trespass, biosecurity – what some scholars have called "ag-gag" laws,¹¹⁴ and the broader figure of eco/agro-terrorism,¹¹⁵ that make it difficult, as well as legally and personally costly, for AJCAs to enter the places of animal suffering and disseminate evidence of such. These laws, as shown in some detail elsewhere are the product of the active collaboration of AEA, agricultural lobbies, and provincial governments, i.e., the

¹⁰³ Bernatchez, *Emotional reflexivity in the animal justice politics of sight*, p. 6.

¹⁰⁴ Hopgood, *Keepers of the flame*, p. 62.

¹⁰⁵ Hopgood, *Keepers of the flame*, p. 62.

¹⁰⁶ López, *Human rights as political imaginary*, p. 282.

¹⁰⁷ López, *Human rights as political imaginary*, p. 280.

¹⁰⁸ Merry, *Introduction: Conditions of vulnerability*.

¹⁰⁹ Meyers, *Two victim paradigms and the problem of 'impure' victims*.

¹¹⁰ Del Gandio; Nocella II, *The terrorization of dissent*.

¹¹¹ Gelber; O'Sullivan, *Cat got your tongue?*

¹¹² Lovitz, *Muzzling a movement*.

¹¹³ Shea, *Punishing Animal Rights activists for animal abuse*.

¹¹⁴ Lazare, *Animal Rights activism and the Constitution*.

¹¹⁵ Sorenson, *Some strange things happening in our country*.

animal-industrial complex.¹¹⁶⁻¹¹⁷ They raise the cost of conveying the voices of animal suffering. What is more, even when activists accept the risks and costs associated with contravening such laws, in the case of the four occupations that we have analyzed in our fieldwork, the mainstream media is reluctant to amplify such voices, limiting the number of addressees to whom the message of suffering and injustice can reach. Or, as we argue in the next section, when they cover AJCA actions they often do so from the perspective of AEA. Indeed, it seems appropriate to speak about an organized “media-state nexus” of suppression.¹¹⁸

4.2 Interpretation Against Misunderstanding

In those cases where, despite significant obstacles, AJCAs are able to collect and disseminate evidence of suffering beyond the activist community, they nonetheless have to contend with a number of perils that make it difficult for their potential addressees to interpret and understand the voices of animal suffering. In the context of the four case studies in our fieldwork, these include a variety of interpretive gaps, as well as the epistemic power of experts and AEA quoted in media stories, which frequently subvert the interpretations advanced by AJCAs on behalf of suffering animals. As we noted above, bearing witness cannot be reduced to merely hearing or seeing. What is “heard” and “seen” needs to be understood as triggering a potential dialogic fusion of horizons between the experience that is being represented and the embodied, cultural, and historical experience of the addressee, a relationship of recognition.

Animals are not voiceless; however, the way they communicate their experience is not, as far as we know, structured by the narrative logics that underpin human understanding. This constitutes an experiential gap that is difficult to overcome, as our respondent, Pamela, noted when confronted by her family’s inability to react as she had hoped to the suffering of animals portrayed in an AJCA farm occupation in which she participated:

My first thought was, I take part in this action and my family wouldn’t have excuses and tell me that the videos I show them are from the United States or Europe. I wanted to show people I know that the same thing happens here. Unfortunately, the result wasn’t what I expected, my parents continue eating animal products.

The extremely limited knowledge that the general population has of the practices of contemporary industrial animal farming,¹¹⁹ and their physical, psychological, ethical, and temporal separation from these¹²⁰ do little to help close the interpretive gap. What is seen occurs in a distant “then and there,” eschewing the possibility of interpreting the experience of injustice and suffering as occurring “here and now.”¹²¹

¹¹⁶ Bernatchez, *Animal Justice citizen activism in Canada*.

¹¹⁷ Noske, *Humans and other animals*.

¹¹⁸ Boykoff, *Beyond bullets*.

¹¹⁹ Sorenson; Matsuoka, *Political economy of denialism*.

¹²⁰ Mitchell, *Moral disengagement and support for nonhuman animal farming*.

¹²¹ Hansson; Jacobsson, *Learning to be affected*.

The burden of overcoming these interpretive chasms falls on the filmed cries of pain of animals and on the narrating capacity of the activists witnessing their suffering. AJCAs must, whilst immersed in a multisensorial experience of violence,¹²² not only make sense of the experience for themselves in real time, but must simultaneously narrate it as something that can be comprehensible to individuals of conscience. However, efforts to do so, frequently fall short as conveyed by one of our respondents, Emily,

I think that's why so many people probably don't believe us because even as an animal rights activist even with someone who's seen the suffering, I still cannot believe it, it's so shocking [...] I struggled to put it into words like I just can't describe the feeling the sounds the smells like the whole experience. They often say this to activists that watching the footage isn't enough you don't get the full scope you have to be there.

Indeed, as we report in greater detail elsewhere,¹²³ the embodied and multisensorial experience of immersion in the actual spaces of violence against animals, produces a phenomenologically overwhelming interlocking sensorial encounter that cannot be fully captured by images, sound or narration.¹²⁴⁻¹²⁵ As Winnie, another respondent, intimated,

[the] sheer filth and as you move further into the farm, the facility, there was not a single window and there were no lights on, it was a dungeon. It is so far removed from anything that could be considered, forget Humane, but like even there's no word for it, it's torture, it's absolute torture and you're breathing in ammonia like, so your senses are taking in all of these things but you're also thinning these stories and realization. So, I think the best way to describe it is just sensory overload and these are traumatizing images topped with everything that's coming in through the senses and further behind it is an awareness of the massive machine that exists.¹²⁶

The second type of peril to interpretation in the context of AJCAs' activism is related to the epistemic contest between the testimonials enacted by activists and the institutionally sanctioned knowledges, quoted in the media of AEA, policy makers, and provincial politicians. Our analysis of the media and government corpora¹²⁷ revealed that veterinarians, animal welfare officers, and farmers will interpret away violence and suffering, claiming that what is portrayed in the testimonials should not be interpreted as such: it is not reliable because it is ideologically biased; it is caused by the presence of the activists themselves; or it represents situations not typical of the sector. In addition, the broader political context of ag-gag laws, resulting from the close collaboration between the farm lobby and provincial governments in the Canadian context, links AJCAs and their activism to ignorance, rural criminality, biosecurity risks, ideological radicalism, threats to food security, economic disruption, and eco/agro-terrorism.¹²⁸ These strategies contribute to the misinterpretations of the voices of suffering animals by

¹²² Bernatchez, *Emotional reflexivity in the animal justice politics of sight*.

¹²³ Bernatchez, *Emotional reflexivity in the animal justice politics of sight*.

¹²⁴ Gillespie, *Witnessing animal others*.

¹²⁵ Lockwood, *Body encounter, bearing witness and the engaged activism of the Global Save movement*.

¹²⁶ Bernatchez, *Emotional reflexivity in the animal justice politics of sight*, p. 7.

¹²⁷ Bernatchez, *Animal Justice citizen activism in Canada*.

¹²⁸ Bernatchez, *Animal Justice citizen activism in Canada*.

pushing them to the background, while drawing to the foreground the “threats” posed by activists. This, of course, makes it less likely that addressees will empathize with the suffering of animals, thus remaining in a speciesist logic.

4.3 Empathy Against Indifference

Empathy is only possible if one has the capacity and moral imagination to experience the suffering of another being: it involves the psychologically enabled but socially and culturally shaped ability to see oneself in the plight of another. In line with Lutz,¹²⁹ emotions like empathy are bound up with relations of power, shaping not only how suffering is recognized but also whose suffering is deemed worthy of recognition and response. Yet the kind of knowing that bearing witness attempts to engender does not merely entail knowing about and understanding the plight of another, but also knowing that such knowing requires one to act if not collectively at least individually. The perils associated with the first two tasks does much to cultivate indifference rather than empathy when individuals are confronted with evidence of animal violence in the form of testimonials. The general invisibility of the treatment of animals in contemporary industrial settings, and the silencing of their voices of pain, makes it difficult for the public to empathize with the suffering of these animals,¹³⁰ as does the prevalence of speciesism¹³¹ and carnism.¹³² Moreover, the coding of the activism undertaken by AJCAs as cultural, political and economic threats disseminated by the media, and echoing the farm lobby and provincial politicians, encourages audiences to see the farmers, the economy, the food chain, or even themselves as the real victims, as the suffering of the animals recedes from view.¹³³⁻¹³⁴⁻¹³⁵

The situation in which one knows, but does not know that one is obligated to act as a result of what one knows, leads to a variety of forms of denial, which Stanley Cohen identified in his seminal work, *States of Denial*. These include, interpretive denials such as the denial of injury [The animals are not really suffering!] or the denial of the victim – [They are just animals!], or implicatory denials such as the denial of responsibility [I am not doing it!], the condemnation of the condemners [The activists are responsible for panicking the animals or staging inaccurate representations!], or the appeal to higher loyalties [There is no other way of producing affordable food].¹³⁶ These forms of denial, of course, are supported by broader cultural frameworks that normalize animal violence,¹³⁷ because they are unlike us, and that frame animal bodies as commodities to be treated as things¹³⁸⁻¹³⁹ rather than sentient beings that suffer and experience pain.

¹²⁹ Lutz, *Engendered emotion*.

¹³⁰ Mitchell, *Moral disengagement and support for nonhuman animal farming*.

¹³¹ Horta; Albersmeier, *Defining speciesism*.

¹³² Joy, *Why we love dogs, eat pigs, and wear cows*.

¹³³ Sorenson, *Some strange things happening in our country*.

¹³⁴ Sorenson, *Humane hypocrisies*.

¹³⁵ Sorenson; Matsuoka, *Political economy of denialism*.

¹³⁶ Cohen, *States of denial*, pp. 60-61.

¹³⁷ Dhont; Hodson, *Why we love and exploit animals*.

¹³⁸ Sorenson, *Humane hypocrisies*.

¹³⁹ Sorenson; Matsuoka, *Political economy of denialism*.

In addition, Moon¹⁴⁰ suggests that it is not always indifference, or a lack of empathy, that prevents ordinary humans from acting against injustice or to alleviate the suffering of others. Rather, it is a feeling of helplessness that makes them passive bystanders because they feel that their "contributions will not change anything."¹⁴¹ The form of bearing witness undertaken by AJCAs projects the possible benefits of their activism, and the responses of their addressees, into an unknowable future, forsaking the possibility of remedying the immediate suffering in the present. In this sense, it is different from much human rights work where the focus was initially, and still largely remains, on stopping the suffering of individuals in the present, and where concrete responses, such as letter writing, dissemination of information, and pressuring specific individuals or state institutions – can lead to the release of a prisoner of conscience. To return to Amnesty International, it offered individuals a form of moral (apolitical) action whose focus was not on the radical social-structural transformations of society, but rather on "saving the world one individual at a time."¹⁴² Framing empathy as an individual moral imperative, as in Amnesty International's case, can depoliticize suffering by detaching it from the structural conditions that produce it.

5. Conclusion

Much of Amnesty International's early success, on which the subsequent achievements of human rights rest,¹⁴³ was related to its ability to develop strategies to document suffering that had "the normative power of the factual."¹⁴⁴ This, as the anthropologist Richard Wilson has argued, rested on an "unflinching realism"¹⁴⁵ structured by a genre from which all emotive and political language was purged, and a commitment to an exhaustive verification of facts, and an unshakeable fidelity to radical impartiality.¹⁴⁶⁻¹⁴⁷ These strategies contributed to the development of a novel form of ethico-political practice, oriented towards bearing witness by exposing and documenting wrongs, which no moral individual, whatever their political and ethical commitments, could sanction.¹⁴⁸ Moreover, though until recently rarely acknowledged, but is increasingly becoming clearer, Amnesty International's success, was in no small part due to the fact that faith in the broader transformative political projects of the post-war era – i.e., liberal capitalism, socialism, postcolonialism – faded. This created a space for a new form of minimalist politics, some would say apolitical politics, that Amnesty International, and other human rights organizations, were able to harness through a novel practice of bearing witness to human rights violations.¹⁴⁹⁻¹⁵⁰

¹⁴⁰ Moon, *What one sees and how one files seeing*, p. 486.

¹⁴¹ Cohen, *States of denial*, p. 70.

¹⁴² Moyn, *The last utopia*, p. 132.

¹⁴³ López, *Human rights as political imaginary*.

¹⁴⁴ Hopgood, *The end times of human rights*, p. 39.

¹⁴⁵ Wilson, *Representing human rights violations*, p. 73.

¹⁴⁶ López, *Human rights as political imaginary*.

¹⁴⁷ Moon, *What one sees and how one files seeing*.

¹⁴⁸ López, *Human rights as political imaginary*, p. 1.

¹⁴⁹ López, *Human rights as political imaginary*.

¹⁵⁰ Moyn, *The last utopia*.

To look at bearing witness in the context of human rights as an ethico-political mode of practice is to realize that “seeing” and “hearing” involve not only visibility and audibility but also understanding, and empathy, a form of recognition that rests not only on knowing but on knowing that one must act. As we have seen, it is an extremely fragile dialogic process, constantly undermined by ongoing perils. Our findings and analysis echo the claim that recognition depends on visibility: what remains unseen cannot be affirmed as ethically relevant.¹⁵¹ The politics of sight thus becomes a demand for justice—a challenge to the boundaries of *who* counts and *why*.

This is the case even in the context of human rights that pioneered a form of bearing witness that has subsequently tutored the moral sensibilities of many. Today, those of us who have been raised, or even those who have not, in societies that value human rights know how we should act when confronted with testimonials and reports of human rights violations. It might be linked to some basic human capacity and necessity to mirror the feelings of others, but it is formed and enacted by bearing witness as a socially and historically situated mode of practice.

Looking at the AJCAs’ politics of sight as a mode of ethico-political practice for bearing witness draws our attention to the tasks it must set itself and the perils that it must confront. What kinds of practices and beliefs can be nurtured to break the legal and physical isolation of suffering animals in industrial settings? Visibility and audibility of animal suffering are not enough. What forms of bearing witness might close the phenomenological and experiential gap of the experience of pain between animals and humans, and engender recognition? What kinds of representations and narrative logics might make interpretable the animal experience of pain and suffering? How might the evidence of the reality of animal suffering be collected and shaped to contest the epistemic power of AEA? What kinds of actions can those who know they must act be able to undertake to nurture a sense of confidence that the world can be changed, that we can look at animals as full beings?

It is of course not the case that these types of questions have not been posed before, or that there are not already some possible answers to some of them. However, posing them in an organized sociological framework of bearing witness as a form of practice has the potential to stimulate critical reflection on existing practices and strategies, and how they might be transformed to become more socially and politically efficacious. Elsewhere¹⁵² one of us has argued that the great world historical achievement of human rights does not lie in eliminating human rights violations but in convincing us that it is an indisputable ethical obligation to try. Animal justice advocacy has the same potential, but it is not likely to achieve it without critically reflecting on the sociological specificity of the tasks to be achieved and the threats to be thwarted in bearing witness to animal pain and suffering as a mode of practice.

¹⁵¹ Honneth, *Visibilité et invisibilité*.

¹⁵² López, *Human rights as political imaginary*, p. 414.

References

- ADAMS, Carol J. *The sexual politics of meat: a feminist-vegetarian critical theory*. 20th anniversary ed. London: Bloomsbury Academic, 2010.
- ALEXANDER, Jeffrey C. *The civil sphere*. New York: Oxford University Press, 2006.
- BEAUCHAMP, Tom L.; FREY, R. G. *The Oxford handbook of animal ethics*. New York: Oxford University Press, 2011.
- BEIRNE, Piers. Theriocide: naming animal killing. *International Journal for Crime, Justice and Social Democracy*, v. 3, n. 2, pp. 49–66, 2014.
- BERNATCHEZ, Annie. Animal justice citizen activism in Canada: paradox in the politics of sight. *Journal for Critical Animal Studies*, v. 19, n. 2, pp. 4–26, 2022.
- BERNATCHEZ, Annie. Emotional reflexivity in the animal justice politics of sight: embodied moral shock and limit of the emotional repertoire. *Emotions and Society Journal*, pp. 1–16, 2023.
- BOYKOFF, Jules. *Beyond bullets: the suppression of dissent in the United States*. Oakland: AK Press, 2007.
- CAVALIERI, Paola. *The animal question: why nonhuman animals deserve human rights*. Oxford: University Press, 2001.
- CLARK, Stephen R. L. Animals in classical and late antique philosophy. In: Beauchamp, Tom L.; FREY, R. G. (ed.). *The Oxford handbook of animal ethics*. New York: Oxford University Press, 2011. pp. 35–60.
- COHEN, Carl; REGAN, Tom. *The animal rights debate: point/counterpoint*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001.
- COHEN, Stanley. *States of denial: knowing about atrocities and suffering*. Malden: Blackwell Publishers, 2001.
- DARDENNE, Émilie. *Introduction aux études animales*. Paris: Presses Universitaires France, 2020.
- DECKHA, Maneesha. The Save Movement and farmed animal suffering: the advocacy benefits of bearing witness as a template for law. *Canadian Journal of Comparative and Contemporary Law*, v. 5, pp. 77–110, 2019.
- DEL GANDIO, Jason; NOCELLA II, Anthony J. (ed.). *The terrorization of dissent: corporate repression, legal corruption, and the Animal Enterprise Terrorism Act*. New York: Lantern Books, 2014.
- DHONT, Kristof; HODSON, Gordon (ed.). *Why we love and exploit animals: bridging insights from academia and advocacy*. Milton: Routledge, 2019.
- DONALDSON, Sue; KYMLICKA, Will. *Zoopolis: a political theory of animal rights*. New York: Oxford University Press, 2011.
- FRANCIONE, Gary L. *Animals, property, and the law*. Philadelphia: Temple University Press, 1995.
- FRANCIONE, Gary L. *Introduction to animal rights: your child or the dog?* Philadelphia: Temple University Press, 2000.
- FRANCIONE, Gary L.; GARNER, Robert. *The animal rights debate: abolition or regulation?* New York: Columbia University Press, 2010.

- GARRETT, Aaron. Animals and ethics in the history of modern philosophy. In: BEAUCHAMP, Tom L.; FREY, R. G. (ed.). *The Oxford handbook of animal ethics*. New York: Oxford University Press, 2011. pp. 61–90.
- GELBER, Katharine; O'SULLIVAN, Siobhan. Cat got your tongue? Free speech, democracy and Australia's 'ag-gag' laws. *Australian Journal of Political Science*, v. 56, n. 1, pp. 19–34, 2021.
- GILLESPIE, Kathryn. Witnessing animal others: bearing witness, grief, and the political function of emotion. *Hypatia*, v. 31, n. 3, pp. 572–588, 2016.
- GUITHER, Harold D. *Animal rights: history and scope of a radical social movement*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1998.
- HAFNER-BURTON, Emilie M. *Making human rights a reality*. New Jersey: Princeton University Press, 2013.
- HANSSON, Niklas; JACOBSSON, Kerstin. Learning to be affected: subjectivity, sense, and sensibility in animal rights activism. *Society & Animals*, v. 22, n. 3, pp. 262–288, 2014.
- HELD, David. *Cosmopolitanism: ideals and realities*. Cambridge: Polity, 2010.
- HILL, David W. Bearing witness, moral responsibility and distant suffering. *Theory, Culture & Society*, v. 36, n. 1, pp. 27–45, 2019.
- HONNETH, Axel. Visibilité et invisibilité: sur l'épistémologie de la reconnaissance. *La Revue du MAUSS*, n. 23, p. 137–151, 2004.
- HOPGOOD, Stephen. *Keepers of the flame: understanding Amnesty International*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 2006.
- HOPGOOD, Stephen. *The end times of human rights*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 2013.
- HORTA, Oscar; ALBERSMEIER, Frauke. Defining speciesism. *Philosophy Compass*, v. 15, n. 11, pp. 1–9, 2020.
- IGNATIEFF, Michael. *Human rights as politics and idolatry*. University Center for Human Values Series. New Jersey: Princeton University Press, 2001.
- JOY, Melanie. *Why we love dogs, eat pigs, and wear cows: an introduction to carnism: the belief system that enables us to eat some animals and not others*. San Francisco: Conari Press, 2010.
- KRAJNC, Anita. Bearing witness: is giving thirsty pigs water criminal mischief or duty. *Animal Law*, v. 23, n. 2, pp. 479–498, 2017.
- KURASAWA, Fuyuki. *The work of global justice: human rights as practices*. Cambridge Cultural Social Studies. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- KYMLICKA, Will. Human rights without human supremacism. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 48, n. 6, pp. 763–792, 2018.
- LAZARE, Jodi. Animal rights activism and the Constitution: are ag-gag laws justifiable limits? *Osgoode Hall Law Journal*, v. 59, n. 1, pp. 667–706, 2022.
- LOCKWOOD, Alex. Bodily encounter, bearing witness and the engaged activism of the Global Save Movement. *Animal Studies Journal*, v. 7, n. 1, pp. 104–126, 2018.
- LÓPEZ, José Julián. *Human rights as political imaginary*. Cham: Palgrave Macmillan, 2018.

- LOVITZ, Dara. *Muzzling a movement: the effects of anti-terrorism law, money, and politics on animal activism*. New York: Lantern Books, 2010.
- LUTZ, Catherine A.; PARROTT, W. Gerrod; HARRÉ, Rom. Engendered emotion: gender, power, and the rhetoric of emotional control in American discourse. In: HARRÉ, Rom; PARROTT, W. Gerrod (ed.). *The emotions: social, cultural and biological dimensions*. London: Sage, 1996. p. 151–170.
- MARSHALL, T. H. *Citizenship and social class*. Cambridge: Cambridge University Press, 1950.
- MCCANCE, Dawne. *Critical animal studies: an introduction*. Albany: State University of New York Press, 2013.
- MERRY, Sally Engle. Introduction: conditions of vulnerability. In: GOODALE, M.; MERRY, Sally Engle (ed.). *The practice of human rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. pp. 195–203.
- MEYERS, Diana Tietjens. Two victim paradigms and the problem of 'impure' victims. *Humanity*, v. 2, n. 2, pp. 255–275, 2011.
- MITCHELL, Les. Moral disengagement and support for nonhuman animal farming. *Society & Animals*, v. 19, n. 1, pp. 38–58, 2011.
- MOON, Claire. What one sees and how one files seeing: human rights reporting, representation and action. *Sociology*, v. 46, n. 5, pp. 876–890, 2012.
- MOYN, Samuel. *The last utopia: human rights in history*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2010.
- MUNRO, Lyle. The animal rights movement in theory and practice: a review of the sociological literature. *Sociology Compass*, v. 6, n. 2, pp. 166–181, 2012.
- NOCELLA II, Anthony J.; SORENSON, John; SOCHA, Kim; MATSUOKA, Atsuko (ed.). *Defining critical animal studies: an intersectional social justice approach for liberation*. New York: Peter Lang, 2014.
- NOSKE, Barbara. *Humans and other animals: beyond the boundaries of anthropology*. London: Pluto Press, 1989.
- PACHIRAT, Timothy. *Every twelve seconds: industrialized slaughter and the politics of sight*. New Haven: Yale University Press, 2011.
- PATTERSON, Charles. *Eternal Treblinka: our treatment of animals and the Holocaust*. New York: Lantern Books, 2002.
- PIETRZYKOWSKI, Tomasz. Animal rights. In: ARNAULD, Andreas von; DECKEN, Kerstiin von der; SUSI, Mart (ed.). *The Cambridge handbook of new human rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020. pp. 243–252.
- PURDY, Ian; KRAJNC, Anita. 'Face us and bear witness!' Tolstoy, bearing witness and the Save Movement. In: MATSUOKA, Atsuko; SORENSON, John (ed.). *Critical animal studies: towards trans-species social justice*. London: Rowman and Littlefield, 2018. pp. 46–72.
- REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- ROWLANDS, Mark. *Animal rights: moral theory and practice*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009.
- SHAFIR, Gershon; BRYSK, Alison. The globalization of rights: from citizenship to human rights. *Citizenship Studies*, v. 10, n. 3, pp. 275–287, 2006.

SHEA, Matthew. Punishing animal rights activists for animal abuse: rapid reporting and the new wave of ag-gag laws. *Columbia Journal of Law and Social Problems*, v. 48, n. 3, pp. 337–371, 2015.

SINGER, Peter; Mason, Jim. *The way we eat: why our food choices matter*. Emmaus: Rodale, 2006.

SINGER, Peter. *Animal liberation: the definitive classic of the animal movement*. New York: Harper Perennial, 1975.

SINGER, Peter. *The most good you can do: how effective altruism is changing ideas about living ethically*. New Haven: Yale University Press, 2015.

SORENSEN, John; MATSUOKA, Atsuko. Political economy of denialism: addressing the case of animal agriculture. In: GRUŠOVNIK, Tomaž; SPANNRING, Reingard; SYSE, Karen Lykke (ed.). *Environmental and animal abuse denial: averting our gaze*. Maryland: Lexington Books, 2021. pp. 145–168.

SORENSEN, John. 'Some strange things happening in our country': opposing proposed changes in anti-cruelty laws in Canada. *Social & Legal Studies*, v. 12, n. 3, pp. 377–402, 2003.

SORENSEN, John. Humane hypocrisies: making killing acceptable. In: DHONT, Kristof; HODSON, Gordon (ed.). *Why we love and exploit animals*. Milton: Routledge, 2019.

SOYSAL, Yasemin Nuhoğlu. *Limits of citizenship: migrants and postnational membership in Europe*. Chicago: University of Chicago, 1994.

STEIN, Tine. Human rights and animal rights: differences matter. *Historical Social Research*, v. 40, n. 4, pp. 55–62, 2015.

SUNSTEIN, Cass R.; NUSSBAUM, Martha C. (ed.). *Animal rights: current debates and new directions*. New York: Oxford University Press, 2004.

TURNER, Bryan S. *Vulnerability and human rights. Essays on Human Rights*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2006.

VEA, Tanner. The ethical sensations of im-mediacy: embodiment and multiple literacies in animal rights activists' learning with media technologies. *British Journal of Educational Technology*, v. 50, n. 4, pp. 1589–1602, 2019.

VERBORA, Antonio Robert. The political landscape surrounding anti-cruelty legislation in Canada. *Society & Animals*, v. 23, n. 1, pp. 45–67, 2015.

WILSON, Richard A. Representing human rights violations: social context and subjectivities. In: GOODALE, M. (ed.). *Human rights: an anthropological reader*. Oxford: Wiley Blackwell, 2009. pp. 134–160.

WISE, Steven M. *Rattling the cage: toward legal rights for animals*. Cambridge, MA: Perseus Books, 2000.

WOODIWISS, Anthony. *Human rights*. London: Routledge, 2005.

WRENN, Corey Lee. Abolition then and now: tactical comparisons between the human rights movement and the modern nonhuman animal rights movement in the United States. *Journal of Agricultural & Environmental Ethics*, v. 27, n. 2, pp. 177–200, 2013.

Elementum saliger enim neque volupat ac trucidat oia.
Neque... tempus quam pelentesque nec nam. Diam vulpate
liquam id. Massa enim nec aui nunc
entum. Dapione ultrices in iaculis
... present ele-
... etas pre-

Eni imperdial sed cuiusmodi nia porta loreu mollis. Oci
hux ultrices in iaculis nunc sed augue larva. Justo dorec
diam vulpate id pharynx sit. Dai ricamuz arcu folio
dam ut tristique et egestas. Faciliu morbi tempus iaculis
id. Malensio fagus ac tarpis egestas sed tempus arcu
Laci... gravida arcu ac tortor digni
... ut consequat semper victrix
... ut fancebus vult



Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

tr...
r sapien...
ringilla est ullamcorpe...

DOSSIÊ ESPECIAL

AS BIO-LÓGICAS DO MUNDO-ZERO: ENSAIO TEÓRICO-POLÍTICO SOBRE A ANIMALIZAÇÃO DE CORPOS NEGROS EM SITUAÇÃO DE RUA*

THE BIO-LOGICS OF THE ZERO-WORLD: THEORETICAL-POLITICAL ESSAY ON THE ANIMALIZATION OF BLACK BODIES LIVING ON HOMELESS POPULATION

LA BIO-LÓGICA DEL MUNDO-CERO: ENSAYO TEÓRICO-POLÍTICO SOBRE LA ANIMALIZACIÓN DE LOS CUERPOS NEGROS QUE VIVEN EN LA CALLE

Arthur Cândido Lima 

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil

Lisandra Espíndula Moreira 

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil

Wanderson Vilton Nunes da Silva 

Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Recife, PE, Brasil

* O presente trabalho foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, através da bolsa de produtividade em pesquisa da segunda autora.

O artigo escrito é resultado da dissertação de mestrado do primeiro autor. A pesquisa passou por avaliação do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP). O número do Certificado de Apresentação de Apreciação Ética (CAAE) é 79371524.0.0000.5149. Já o número do parecer é 6.912.608.

Submetido em: 23/06/2025

Aceito em: 11/08/2025

Publicado em: 13/10/2025

Como citar: LIMA, Arthur Cândido; MOREIRA, Lisandra Espíndula; SILVA, Wanderson Vilton Nunes. As bio-lógicas do mundo-zero: ensaio teórico-político sobre a animalização de corpos negros em situação de rua. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e59879, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.59879



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Arthur Cândido Lima é Assistente Social, Mestre e Doutorando em Psicologia Social (UFMG).

Lisandra Espíndula Moreira é professora do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia (UFMG), Doutora em Psicologia e Mestre em Psicologia Social e Institucional. Bolsista de Produtividade CNPq, nível 2.

Wanderson Vilton Nunes da Silva é Psicólogo, Professor do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFPE e do Curso de Psicologia da UEMS. Doutor em Psicologia Social e Institucional pela UFRGS.

Resumo

Neste ensaio teórico-político problematizamos, a partir de uma cena do trabalho com a população em situação de rua, a animalização dos corpos negros. Nosso objetivo é colocar em questão os impactos de uma cisão entre humano e animal que, em tese, estabeleceria a todas as pessoas o acesso à categoria de humano. Para desvelar essa falácia, faz-se necessário analisar o racismo como maquinaria de animalização do humano, no caso de povos descritos como sem alma/logos. Uma ficção operativa responsável por constituir o processo de racialização do mundo e consequentemente o seu armamento central de aniquilamento dos corpos negros e originários. O que pode uma mulher negra que se encontra em situação de rua nos ensinar sobre a atualidade do racismo e a animalização?

Palavras-chave

Racismo; animalização; mundo-zero; população em situação de rua.

Abstract

In this theoretical-political essay, we problematize, based on a scene from our work with the homeless population, the limits of animality and the animalization of black bodies. Our goal is to question the impacts of a split between human and animal that would establish access to the category of human for all people. To uncover this fallacy, it is necessary to analyze racism as a mechanism for the animalization of humans, in the case of peoples described as soulless/logosless. An ideological-political fiction responsible for constituting the process of racialization of the world and consequently its central weaponization for the annihilation of black and indigenous bodies. What can a black woman who finds herself homeless teach us about racism and animalization?

Keywords

Racism; animalization; zero-world; homeless population.

Resumen

En este ensayo teórico-político, problematizamos, a partir de una escena de nuestro trabajo con la población en situación de calle, los límites de la animalidad y la animalización de los cuerpos negros. Nuestro objetivo es cuestionar los impactos de una división entre lo humano y lo animal que establecería el acceso a la categoría de humano para todas las personas. Para desenmascarar esta falacia, es necesario analizar el racismo como mecanismo de animalización de los humanos, en el caso de los pueblos descritos como desalmados/sin logos. Una ficción ideológico-política responsable de constituir el proceso de racialización del mundo y, en consecuencia, su instrumentalización central: la aniquilación de los cuerpos negros e indígenas. ¿Qué puede enseñarnos una mujer negra en situación de calle sobre el racismo y la animalización?

Palabras clave

Racismo; animalización; mundo-cero; personas en situación de calle.

Introdução

Neste ensaio, interessa-nos colocar em questão o uso da animalidade como estratégia de destituição política de parcelas populacionais. Ou seja, estabelecer a cisão entre humano e animal, tomando como referência o *logos*. Na articulação cruel entre teologia, ciência e política, estabelecer limites entre povos com alma/*logos* significava também estabelecer a definição de humanidade.¹ Destacaremos que, apesar da nova maquinaria, o racismo mantém o seu fundamento: o ser racializado é um algo, e não um alguém, seja na redoma da bestialidade ou em sua inscrição na animalidade.

Iniciaremos com uma cena disparadora para pensar o presente dessas práticas. Em seguida, contracenamos com autoras/es os traços que esta cena nos deixou ao nos encontrarmos com ela na cidade, nos relatos e na academia científica. Para isto, iremos apresentar a cena, sua contextualização e construir um diálogo organizado em torno das seguintes analíticas: a) a animalização do humano; b) o racismo e a animalização; c) racismo, animalização e cultura; e d) as bio-lógicas do mundo-zero:² esboços de uma consideração final.

Cena-zero

Estava próximo a uma estação de metrô. O sol começava a se pôr, indicando o início da noite, assim como anunciava de maneira suave a correria que iria se iniciar a qualquer momento, a correria do horário de pico. Milhares de pessoas vão e vêm nesse lugar com ponto de partida e ponto de chegada pré determinados. Da casa para o trabalho. Do trabalho para a casa. Logo menos, os transportes públicos estariam amontoados de pessoas, o trânsito na cidade estaria parado devido ao engarrafamento diário, a trilha sonora seria as buzinas dos veículos, acionadas como uma tentativa (em vão) de acelerar aquilo que desacelerou completamente: a vida dessas pessoas. Nesse vai e vem de pessoas e dos meus devaneios se aproximou de mim uma mulher jovem que receberá o nome fictício de Eurrane. Negra retinta cisgênero. Ela tem cabelos crespos, baixa estatura, está emagrecida. O seu corpo contém marcas, cicatrizes, algumas longas, outras curtas. Todas elas parecem indicar um longo histórico de sofrimento. O rosto, adornado por um belo sorriso estonteante e verdadeiro, é acompanhado de machucados diversos, alguns antigos, outros mais recentes.

No momento da conversa ela relatou estar em situação de rua. A conversa versava sobre o seu cotidiano, mais especificamente sobre as intempéries diárias que ela sofria por se encontrar nessa situação. Relatos de medo, angústia, sufoco e precarização da sua existência. Narrou dificuldades importantes acerca das formas encontradas para se alimentar, às vezes sem conseguir realizar mais de uma refeição por dia; maneiras para se proteger das adversidades do clima/tempo e das

¹ Grosfoguel, A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas.

² Entende-se por mundo-zero a operação diacrônica do passado no presente, inferindo diretamente nas relações sociais e nas manifestações das históricas desigualdades que assolam o mundo, de acordo com Mbembe em seu livro *Políticas da Inimizade*. O conceito será devidamente elaborado ao final do artigo, respeitando o movimento textual realizado do abstrato para o concreto.

violências que sofre dia após dia; os impasses para conseguir realizar seu autocuidado, por vezes sem conseguir tomar banho, utilizar o banheiro de maneira adequada ou de modo regular; as barreiras que tromba quando precisa acessar algum serviço no qual se oferta cuidados em saúde e atendimentos socioassistenciais; a inconsistência de sua renda, que permite pouco ou nenhum acesso a recursos e bens a serem consumidos; os desconcertos diante da possibilidade de conseguir sequer um absorvente nos períodos menstruais e a negação de acesso aos direitos sociais que são assegurados na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, assim como são negados os seus direitos sexuais e reprodutivos, bem como as orientações acerca desses direitos; a impossibilidade de acessar um teto para se abrigar, a constante exposição do seu corpo à obliteração sistematizada na qual opera a dinâmica das ruas e a sucessiva mortificação do seu ser, da sua subjetividade, compõem o extenso hall dessa precarização narrada.

Nesse entretempo, a perguntei do que gosta, do que sente vontade, quais são seus desejos e aspirações. Ela pediu tempo para pensar. Informou não estar acostumada com esse tipo de pergunta pois, segundo ela, na dinâmica das ruas o asfalto é permeado por certezas, há pouco tempo para pensar no que se quer quando tudo está envolto em privações das necessidades mais elementares do ser humano. Após algum tempo refletindo, contou com entusiasmo que deseja ir ao zoológico, desejo privado de sua infância. Neste momento, não precisou os porquês desse desejar, mas estava animada com a possibilidade de falar sobre. Me convidou para ir ao zoológico com ela em outro momento, pois “será um dia lindo, a gente observa os animais, come pipoca e toma refrigerante” (sic). Eu estava com outra pessoa no momento, além da companhia de Eurrane.

Neste instante, inicio uma conversa mais lúdica acerca deste desejo. Pergunto a Eurrane se eu fosse um animal, qual animal eu seria. Ela prontamente responde: “macaco-aranha” (sic). Sou um homem negro de pele clara. A pessoa que estava comigo, mulher negra de pele clara, também faz a mesma pergunta, onde ela responde: “você seria uma leoa” (sic). Após essas respostas, a questiono se ela fosse um animal, qual animal ela seria, onde foi rapidamente respondido: “eu seria um macaco” (sic).

A indago sobre o porquê dela ser o macaco. Ela, entristecida e cabisbaixa, relata: “eu sou o macaco porque diariamente as pessoas me chamam de feia, me chamam de macaco, gritam comigo, me xingam, então é por isso que eu sou o macaco, nem consigo me olhar no espelho pois eu sou feia, e é isso que eu sou, o macaco” (sic).

Contra-a-cenando

A presente cena dialoga com a dissertação de mestrado de um dos autores deste texto e sua atuação direta nas políticas públicas voltadas para atendimento às pessoas que se encontram em situação de rua. Esta pesquisa buscou investigar como o racismo atravessa corpos negros que se encontram em situação de rua. Nesta investigação, foi identificada uma gama de complexidades que versam diretamente sobre indagações perenes acerca das formas pelas quais se desmantelam estratos populacionais historicamente vulnerabilizados no país,

dentre os quais se destaca a população negra – componente majoritário do fenômeno – em situação de rua. Tendo em vista que o trabalho efetivo de um dos autores se dá na política de atenção à pessoa em situação de rua, a cena é um recorte de um trabalho ampliado. Assim, não temos como objetivo fazer uma análise de caso, articulando as privações/violações sofridas por Eurrane e os impactos e danos gerados, mas articular com dados gerais das pessoas em situação de rua.

A cena citada acima abre margem de reflexão para um extenso componente desse desmantelamento anteriormente identificado: privações materiais, pauperismo e miserabilidade como manifestações sistêmicas de um corpo que, por estar imbuído no processo de racialização do mundo, tem sua humanidade negada.³ Indo além, esse processo produz uma lógica de enquadramento voltada para esse corpo que busca, de modo incessante, o seu fenecimento, o fenecimento da dimensão orgânica do corpo, da dimensão existencial deste ser e a mortificação de seus referenciais simbólicos. Não obstante, é possível observar as diversas cicatrizes e lesões espalhadas pelo seu corpo, as narrativas que emergem das angústias experienciadas nas intempéries cotidianas, o desejo atrelado às necessidades materiais e a dificuldade de dizer de si em um mundo que cerceia seu pensar e seus movimentos. Assim, "pensar o corpo fora do lugar que o remete a objeto de saber ou a instrumento nas relações de poder é talvez o desafio epistêmico mais duro para as ciências coloniais".⁴

Essa lógica, em seu turno, é constituída pelo racismo, um dispositivo de poder que busca de modo hierarquizante inferiorizar, privar, fraturar e eliminar pessoas negras. Como resultante deste movimento, passível de observação na cena, têm-se uma dimensão importante de compreensão histórica da inferiorização dos corpos negros nessa redoma hierarquizante, a saber: a animalidade, ou melhor, a animalização desses corpos.

Animalização do humano: entre o zoológico e a bio-lógica

A narrativa apresentada por Eurrane na cena conflui com um imaginário historicamente determinado, resultado da horripilante maquinaria de obliteração de corpos promulgada por séculos de escravidão. Essa obliteração, por sua vez, nos remete a uma das múltiplas formas utilizadas para retirar o significante negro daquilo que é componente da humanidade. O zoológico, portanto, para além de figurar no desejo da interlocutora e estar presente no seu dizer, serve como uma importante metáfora para compreender a formulação desse imaginário animalizante.

Achille Mbembe nos mostra que "a vida sob o signo da raça sempre foi como o equivalente de uma vida em um zoológico",⁵ e, para tanto, essa metáfora toma concretude, ainda segundo o autor, a partir de três processos. O primeiro consiste na caça e captura de animais que foram brutalmente retirados do seu habitat natural para serem enclausurados em espaços de confinamento. Nesses espaços os

³ Lima, *Os condenados da rua*.

⁴ Silva; Hüning; Guareschi, *Dissidências narrativas*, p. 111.

⁵ Mbembe, *Políticas da Inimizade*, p. 180.

animais sofrem de ampla privação de recursos que possibilitam as suas manutenções, isto é, a continuidade de suas existências. Além da privação de recursos, coabita nesses locais o cerceamento da circulação. Apartados do seu habitat e confinados, esses animais se encontram à mercê dos responsáveis pelas suas capturas para continuarem a existir no mundo.

O segundo processo diz respeito à construção desse espaço de confinamento e ressignificação da captura. Anteriormente a caça tinha uma finalidade alimentícia, ou seja, a transformação da carne destes animais em comida. Já na constituição do zoológico, os animais são enjaulados em cativeiros e só são mortos em circunstâncias adversas, pois, na lógica da clausura, a finalidade é a exposição em vida. Por fim, Mbembe⁶ denota que esses animais inseridos na clausura passam por um amplo espectro de domesticação e treinamento para que se torne possível a exposição no campo espetacular. O zoológico constitui a maneira pela qual se evidencia a suposta distância da civilização para com a barbárie, uma fronteira que serve para demarcar as diferenças entre humanos e animais. Objetos expostos em jaulas, tais animais passam por um dinamismo de suspensão do seu ser, retirada de seus atributos e apartação de suas propriedades naturais. Dito de outra forma, esses animais alocados na redoma do objeto não são humanos, e também não são mais animais, são coisas opacas cuja corporeidade "[...] não é isto nem aquilo".⁷

Não sendo isto nem aquilo, os animais aparecem deslocados de suas funções na constituição do meio-ambiente e na manutenção dos ecossistemas, pois são "[...] objetos de exposição pública em locais de confinamento". Com efeito, o animal é "um outro sem alma", a oposição ao humano, o ser autômato cuja maneira de se manifestar é instintiva, mecânica, fora da *ratio* e distante do *logos*, sendo, desta forma, "passível de todos os tipos de exploração e violência".⁸

Nessa lógica exposta, a animalidade torna-se o contraponto do que é concebido como humanidade. Sendo o animal o antônimo de humano, ou seja, termo generalizado para nomear tudo aquilo que não é uma pessoa, quando essa contraposição está envolta no processo de racialização, ela é estendida a uma parcela da humanidade que, envolta no signo da raça, tem seus atributos humanos retirados. Dito de outra forma: "Não bastasse se referir a qualquer outro animal que não o homem, ela ainda se presta a qualificar e desqualificar atributos ou comportamentos humanos".⁹

De acordo com Maria Esther Maciel, a formulação do termo animal possui um duplo: é tanto uma forma de demarcar uma circunscrição biológica, assim como é um subterfúgio para acoplar na redoma biológica o advento da cultura. Nesse sentido, o termo serve tanto para designar de modo abstrato os seres vivos em categorias estanques, assim como se utiliza essa designação para demarcar arbitrariamente a separação desses seres de modo antropocêntrico. Assim sendo, a oposição entre o animal e o humano irá separar também aquilo que é racional do que é irracional e assim em diante.

⁶ Mbembe, *Políticas da Inimizade*.

⁷ Mbembe, *Políticas da Inimizade*, p. 181

⁸ Maciel, *Animalidades*, p. 18

⁹ Maciel, *Animalidades*, p. 19.

Para Sueli Carneiro,¹⁰ há uma dimensão de prática discursiva que produz o saber sobre o negro e produz hierarquias raciais cujas relações se consolidam, se alteram e se deslocam, com frequentes lutas e embates. A autora retoma aspectos da história que permitem desnaturalizar e conceber como essa relação entre humano e animal foi responsável pelos processos de colonização das Américas, bem como o sequestro de pessoas negras do continente africano, entre outras questões pela animalização de pessoas negras através da teo-logia católica, destacando o trabalho dos jesuítas no processo de colonização brasileiro.

A justificação da escravidão negra reporta-se às suas próprias instituições validada no entendimento de que a escravidão era uma instituição social africana que informaria sobre a suposta natureza de escravo que teria o africano. [...] Uma bula papal encerra a possível questão se a criança negra deveria ir à escola ao afirmar que os negros não têm alma. Tendo em vista os votos indissolúveis estabelecidos entre a Companhia de Jesus e o Papa, sobretudo no que tange a um voto extraordinário de obediência, a educação de crianças negras foi item que ficou fora de questão. A ausência de alma, no lugar do que posteriormente seria o lugar da razão, no contexto da laicização do Estado moderno, será o primeiro argumento para afirmar a não-educabilidade dos negros. Será, então, pelo estabelecimento das idéias e discursos fundadores acerca da educabilidade dos afrodescendentes, que se articulará o epistemicídio ao dispositivo de racialidade.¹¹

A autora segue com esta historicidade de modo a afirmar como o epistemicídio negro está atrelado ao que chama de dispositivo da racialidade no país, construindo em torno dele um arsenal de práticas que planejou de forma sistemática a morte e o assassinio dessas subjetividades ao longo dos séculos de colonização, destacando a matança de saberes e práticas construídos por séculos pelos negros oriundos da África.

Conforme Muniz Sodré, a invenção da raça "cria as fronteiras raciais destinadas à neutralização político-social do grupo humano visado".¹² Deste modo, a animalização funcionou do ponto de vista político-social como uma forma de dominar, subjugar e matar populações, subjetividades, conhecimentos e epistemologias.

Animalizar operou, do ponto de vista histórico, algo muito diferente de uma retomada da natureza como parte de nossa humanidade. Animalizar sustentou práticas históricas de massacre de populações e sistemas de pensamento, construindo obliterações, impedimentos e a interdição colonial de colonizados – termo utilizado por Deivison Faustino.¹³ Segundo o autor, a interdição colonial se relaciona ao impedimento do reconhecimento mútuo e da humanização das populações colonizadas, mantendo-as como objeto de dominação.¹⁴

Assim também, é importante considerar como essas maquinarias coloniais vão construir a interdição como operador de exclusão dos corpos negros inscrevendo-os no não-ser, na natureza e na desrazão.¹⁵ A referência à colonialidade é importante para pensarmos que, a construção histórica dessa

¹⁰ Carneiro, *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*, pp. 51-52.

¹¹ Carneiro, *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*, pp. 103-104.

¹² Sodré, *O fascismo da cor*, p. 109.

¹³ Faustino, *A "interdição do reconhecimento" em Frantz Fanon*.

¹⁴ Faustino, *A "interdição do reconhecimento" em Frantz Fanon*.

¹⁵ Carneiro, *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*.

interdição, requer a compreensão de que para os colonizadores tudo nas terras a serem colonizadas era descrito como natureza, seja nas cartas de descobrimento ou em todas as outras formas de ilustrações das terras conquistadas. Essa referência à natureza indicava, entre outras coisas, a necessidade de civilizar, de fazer com que deixem de ser natureza para tornarem-se civilização, possível apenas através da inferiorização dessas terras e de tudo o que nela vive, bem como, de seus saberes, costumes e hábitos. A natureza é, portanto, sinônimo de dominação colonizadora que buscará civilizá-la através de sua interdição.

Racismo e animalização

A horripilante maquinaria de obliteração promulgada por séculos de escravidão teve como fundamento a animalização de corpos negros. Segundo Mbembe, o escravismo, técnica basilar da colonização dos povos, consistiu em uma formação de relações de produção que tinha como fundamento a caça humana. Essa caça humana, em seu turno, combinava uma série de mecanismos altamente violentos para que fosse realizada a captura de um amplo contingente desses povos. Capturadas, essas pessoas eram submetidas a lógicas de confinamento e de transporte transatlântico a fim de que fossem utilizadas de múltiplas formas: ora eram corpos-mercadoria, ora corpos-ferramenta, corpos-moeda, animais semoventes.¹⁶ “A inferioridade epistêmica foi um argumento crucial, utilizado para proclamar uma inferioridade social biológica, abaixo da linha da humanidade”.¹⁷

Frutos de uma ampla formulação de desumanização, foram forçados a seguir como objetos, seres da animalidade. Como nos lembra a reflexão de Neusa Santos Souza, “o branco e a brancura são os únicos artífices e legítimos herdeiros do progresso e desenvolvimento do homem. Eles são a cultura, a civilização, em outras palavras, a ‘humanidade’”.¹⁸

O fundamento dessa violência e degradação é o racismo, entendido nesse primeiro momento como o grande aparelho responsável por subsidiar a “escravização econômica e mesmo biológica”.¹⁹ Esse subsídio, de certo que vulgar, apoiava-se na máxima exploração dos corpos escravizados cujo espetáculo se dava no terreno da espoliação de terras, matérias-primas, sistemas de referência, ecossistemas e da vida em geral. A violência no processo de colonização é argumentada, tomando como referência o perigo que a pessoa negra representa. Assim, “ter a fobia do negro é ter medo do biológico... São animais. Vivem nus”.²⁰

É no momento mesmo em que o negro reivindica sua condição de igualdade perante a sociedade que a imagem de seu corpo surge como um intruso, como um mal a ser sanado, diante de um pensamento que se emancipa e luta pela liberdade.²¹

O argumento logo é exposto: apesar das semelhanças, os povos colonizados não são humanos, são animais. As supostas oposições impostas configuram o

¹⁶ Mbembe, *Políticas da Inimizade*.

¹⁷ Grosfoguel, *A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas*, p. 40.

¹⁸ Souza, *Tornar-se negro*, pp. 28-29.

¹⁹ Fanon, *Em defesa da revolução africana*, p. 35.

²⁰ Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*, p. 178.

²¹ Souza, *Tornar-se negro*, p. 31.

advento daquilo que Geni Núñez conceitua como binarismos coloniais, ou seja, "é a bússola do mundo colonial que divide tudo em compartimentos: mente e corpo, natureza e cultura, material e imaterial, físico e simbólico e assim por diante".²²

O racismo institucional consolidou-se como princípio organizador da divisão internacional do trabalho e da acumulação capitalista em escala mundial. Enquanto os "índios" eram dispostos pela encomienda, sob um regime de trabalho imposto, os africanos, classificados como "povos sem alma", eram trazidos para as Américas para substituir os "índios" no trabalho escravo.²³

Os binarismos coloniais são, portanto, responsáveis por buscar produzir cisões entre a humanidade e suas formas componentes das demais formas de ser, estar e existir no mundo. Tendo em vista essa conceituação, a imposição da categoria animal aos povos colonizados buscava justificar o aniquilamento. Aniquilamento esse que emerge como a apartação de matriz biológica do que é ser humano, na qual a epiderme se torna o carro-chefe, assim como utiliza-se da cultura para demarcar que "pensamento, linguagem, sentimentos, habilidades cognitivas e artísticas, cultura, enfim, capacidade de ter saberes e um ponto de vista próprio sobre o mundo"²⁴ não eram traços componentes dos seres animalizados.

Capturas, confinamentos, razias, expropriação originária, violência. Eis a base do zoológico como duplo do potentado colonial. Ao pensarmos juntamente com Maciel, na configuração do ser racializado como animal, o termo besta foi inicialmente elencado como significante capaz de impor a animalização desses corpos. Esse termo, em um primeiro momento, foi utilizado para demarcar quais corpos estariam inseridos na atmosfera aniquilante do colonialismo. O conceito de besta, por sua vez, demarcou a ferro e fogo, o amplo espectro populacional que seria animalizado e vilipendiado, pois era a síntese do binarismo entre deus e o diabo, o bem e o mal, o justo e o injusto, o certo e o errado, a força motriz do processo de racialização.²⁵

Esse conceito teve importância secular, pois do século XV ao XVIII ele teve serventia para continuar a instituir a animalização como prática política de subjugação colonial e a ausência de humanidade como sustentáculo do vilipêndio. Acontece que essa forma vulgar de codificação de amplos segmentos populacionais na redoma da bestialidade não se manteve estanque. Segundo Fanon,²⁶ as escrituras judaico-cristãs foram insuficientes a longo prazo para dar continuidade ao projeto de desumanização dos povos originários e da população negra. Nesse entretempo, a bio-lógica²⁷ foi o alicerce fundamental para dar sequência a este projeto. Se a bestialidade foi a categoria evocada para homogeneizar um amplo espectro populacional e destituí-lo de sua humanidade, o advento da racialização, a divisão internacional racial genderizada do trabalho e o escravismo operando como relação de produção dominante denotaram novas formas de controle desse espectro.

²² Núñez, *Nhande ayvu é da cor da terra*, p. 55.

²³ Grosfoguel, *A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas*, p. 39.

²⁴ Maciel, *Animalidades*, p. 21.

²⁵ Núñez, *Nhande ayvu é da cor da terra*.

²⁶ Fanon, *Em defesa da revolução africana*.

²⁷ Com essa grafia, chamamos atenção para a reflexão proposta por Oyewumi em *A invenção das mulheres*, salientando a lógica biologizante que a cosmovisão científica carrega.

A maquinaria responsável por implementar a desumanização nas relações sociais produziu uma sinergia entre *ratio* e *bios*, cujo resultado foi o advento dos saberes disciplinares de matriz cartesiana, voltados substancialmente para aquilo que se convencionou chamar de ciências humanas. As ciências, quando deslocadas para realizar a manutenção dessa maquinaria, criaram uma série de mecanismos com os quais se voltariam para dar continuidade, ainda que por outros moldes, à dominação dos povos racializados. No interior deste processo, afirmou-se que esses povos não têm mais uma ausência de humanidade, e sim possuem uma humanidade inferiorizada quando comparadas ao branco colonizador. Para comprovar a argumentação proposta, o racismo recorreu à matriz bio-lógica para justificar a dominação.

Essa matriz, em seu turno, tinha diversas formas de operar: "forma comparada do crânio, quantidade e configuração dos sulcos do encéfalo, características das camadas celulares do córtex, dimensões das vértebras, aspecto microscópico da epiderme, etc."²⁸ Ainda de acordo com Fanon, emerge aí o chamado racismo científico, isto é, a desumanização utilizando as vestes da ciência para continuar de maneira indiscriminada a exploração dos povos racializados. Tais formas de operar buscavam justificar a inferioridade desses povos diante do comparativo com os colonialistas, cujas bases aparentemente científicas denotavam, na verdade, a manutenção das hierarquias raciais cujas relações de poder são desiguais e assimétricas. Dessa finalidade atroz e cruel a animalidade ganhou novos contornos: anteriormente o ser racializado não tinha humanidade e, nessa nova codificação, o ser racialização tem uma humanidade inferior, pois era considerada primitiva e rudimentar. Essa humanidade dita inferior tinha como argumento basilar a maior proximidade do ser racializado com o animal do que com o humano, argumento que tinha um suposto fundamento diante dos exames antropométricos.

Lilia Lobo afirma que com o século XIX há uma mudança importante da concepção de monstrosidade em relação ao século XVI, no início das colonizações. Os indígenas – os negros da terra – eram relatados pelos colonizadores como tendo uma natureza monstruosa, como monstros canibais com forma humana, detentores de almas bestiais.²⁹

Essas histórias, consideradas na época provas incontestes da monstrosidade dos índios, chegaram ao século XIX abismando os viajantes estrangeiros. Johan Baptist Spix & Karl Friedrich Philipp von Martius, naturalistas em visita ao Brasil entre 1817 e 1820, descrevem o caso de uma índia que desenterrou o filho, raspou a carne dos ossos, fez um caldo e sorveu, enterrando os ossos novamente.³⁰

Até o século XIX, as monstrosidades revelavam uma marca divina, sendo compreendidas como sinais de Deus: tal concepção era uma herança medieval proveniente da teologia de Santo Agostinho. Elas significavam um sinal de Deus, de sua ira, resultado do pecado e/ou das transgressões humanas à vontade divina. No entanto, "ainda assim a natureza obediente a Deus faz com que os pequenos

²⁸ Fanon, *Em defesa da revolução africana*, p. 36.

²⁹ Lobo, *Os infames da história*.

³⁰ Lobo, *Os infames da história*, p. 33.

monstros guardem semelhanças com o casal que os gerou”³¹. Portanto, a obediência e/ou a desobediência passam a ser marcas comportamentais associadas à animalidade ou à monstruosidade. Como ressaltam os autores citados anteriormente, a rebeldia, a altivez e a dignidade dos povos negros e indígenas frente às barbáries impostas pelos colonos foram associadas a uma monstruosidade que viria a ser docilizada pela violência colonial do assassinio, do sequestro, da prisão e do epistemicídio.

Afinal, um povo de vagabundos, tanto pelos hábitos nômades (a vagar pela terra) quanto pela indolência, e que além disso eram canibais, traiçoeiros, carentes de fé, de lei, rebeldes por natureza por desconhecerem um poder a que pudessem servir por obediência, identificava-se plenamente às imposturas e simulações dos demônios, os monstros artificiais (descritos por Paré). “Os índios são povo do Diabo”, afirmam repetidas vezes os jesuítas. “Nem sei de outra melhor traça do inferno que ver uma multidão deles, quando bebem, porque para isso convidam de muito longe e isto principalmente quando têm de matar algum ou comer alguma carne que eles trazem de moquém, diz santo Inácio de Loyola o padre Luiz da Grã (Souza, 1986, p. 53). Daí a incansável peleja dos soldados de Cristo contra os demônios que induziam um povo destituído de razão ao erro, às práticas de feitiçaria dos pajés, à luxúria, à idolatria, ao vício. Não demorou muito para que esses traços das almas monstruosas se generalizassem por toda a população da colônia, a partir dos séculos XVII e XVIII: primeiro os negros escravos, idólatras e fujões, depois os colonos brancos, principalmente os de Vila Rica, traiçoeiros e rebeldes.”³²

Deste modo, a autora nos mostra que os monstros individuais, até o século XVIII, eram tidos como raridade e casos isolados, não constando como uma ameaça hereditária, diferentemente das espécies monstruosas, como as sereias (frequentemente presentes nos relatos de navegantes), que remeteriam à perfeição divina e ao equilíbrio da criação.

Mesmo considerados, às vezes, um desvio das leis da natureza, fruto de coitos antinaturais ou até da imaginação desvairada da mãe (Paré, 1971, p. 35), os monstros individuais eram tidos como casos raros e isolados, e não representavam a ameaça de uma tara hereditária para toda a descendência, a exemplo do que ocorreria no século XIX.³³

No século XIX, aparece o racismo científico e as pesquisas de Lombroso, a craniologia. Aquele século tornou-se conhecido pela intolerância para com os monstros, operando através de sofisticadas práticas de virtualização de marcadores raciais como significantes de criminalidade e de monstruosidade, transformando tais marcadores no que vem sendo chamado de teratologia, ou discurso/estudo dos monstros. Foi nada menos do que a construção de argumentos científicos para sustentar práticas de racismo nas sociedades e civilizações colonizadas, especialmente com a derrocada da Igreja e da teologia como lugar hegemônico de produção e enunciação de verdades.

Aqui, cabe retomar Jean-Jacques Courtine, que analisa as transformações no olhar direcionado ao corpo humano, tomando como referência o momento em que há um tensionamento nas formas de exposição de pessoas tidas como

³¹ Lobo, *Os infames da história*. p. 35

³² Lobo, *Os infames da história*, pp. 35-36.

³³ Lobo, *Os infames da história*, p. 36.

"monstros", muitas delas associadas diretamente a figuras animais (moça-macaco, homem-elefante, mulher-camelo), que só vai se efetivar quando "por volta de 1931-1932 desaparecem os zoológicos humanos".³⁴ A exposição de corpos animalizados passa a ser vista como problemática somente no momento em que se constrói alguma possibilidade de reconhecimento de um semelhante "sob a deformidade do corpo exibido".³⁵

Assim, a relação entre exposição/visão e corpo/biologia ganha importantes contornos, "uma vez que o corpo é o alicerce sobre o qual a ordem social é fundada, o corpo está sempre em vista e à vista"³⁶, não sendo apenas metáforas as expressões: corpo social e corpo político. Para Oyeronke Oyewúmi, há um convite à diferenciação colocado no olhar, seja para diferenciar corpos humanos por sexo, cor da pele ou tamanho de crânio. Mesmo na tentativa de contraposição do determinismo biológico pela ideia de construção social, ainda assim estamos numa vinculação à "bio-lógica".³⁷ Nesse sentido, a cena de escuta de Eurrane nos coloca a pensar a forma de exposição de corpos humanos animalizados não mais em grandes exposições, como em zoológicos, mas como excedente urbano a circular com restrições no espaço público, uma "forma de manter o espaço de participação social do negro nos mesmos limites da antiga ordem social".³⁸

Deste modo, as práticas racistas estruturadas pelo capitalismo em progressão precisavam de um *logos* científico, apenas o religioso ou teológico era insuficiente. Os monstros deixam de ser sinais da ira divina e/ou apresentados em circos (mulher barbada, anões, etc.) e passam a ser construídos como objeto científico para justificar a construção de uma raça humana superior. Portanto, a sexualidade torna-se cada vez mais objeto do governo dos Estados, principalmente a partir dos discursos sobre natalidade, conforme Foucault.³⁹ Acentuam-se com estas práticas, o perigo da degenerescência da espécie e os discursos de superioridade racial, o *logos* eugênico que marcará o século XX de forma contundente.

Mbembe afirma que o zoológico humano, que expunha pessoas negras, compreende um dispositivo de *suspensão*, seja da humanidade delas, ou mesmo, de serem objeto. Opera assim uma dupla suspensão. Segundo o autor, isto submete-as à lei da economia que rege o mundo ocidental. E a principal operação que remete às economias ao longo da história ocidental consiste na *destruição* de tais formas de vida, mas não apressadamente. Esta suspensão ocorre historicamente nas relações humanas com os animais e com os vegetais, desde a antiguidade; segundo o autor, tais vidas eram utilizadas de forma econômica até que fossem destruídas, aproveitando-as ao máximo. No entanto, Mbembe, chama essa suspensão também de *mundo-zero*. Para o autor, mundo-zero é uma experiência agônica em que o tempo é suspenso, em que não há fim, pois a finitude está suspensa. Um mundo em ruínas em que os lugares e os tempos se cruzam, o passado está no presente e o

³⁴ Courtine, *O corpo anormal*, p. 314.

³⁵ Courtine, *O corpo anormal*, p. 312.

³⁶ Oyewumi, *A invenção das mulheres*, p. 28.

³⁷ Oyewumi, *A invenção das mulheres*, p. 39.

³⁸ Souza, *Tornar-se negro*, p. 48.

³⁹ Foucault, *História da sexualidade*.

futuro confunde-se com o passado. Há entrelaço, incompletude, dilatação e contração.⁴⁰ Para o autor,

Vários tipos de troca põem em relação termos que costumamos opor. O passado está no presente. Ele não o duplica necessariamente, mas, por vezes, ele pode refractar-se no presente, por vezes interfere nos seus interstícios, quando não reaparece simplesmente à superfície do tempo que assalta a sua melancolia, que ele tenta saturar, tornar ilegível. O carrasco é a vítima. O imóvel está em movimento. A palavra, em silêncio. O começo é o fim, e o fim está no meio. E tudo, ou quase tudo, se encontra entrelaçado, incompleto, dilatado e contraído.⁴¹

Esta construção é retomada pelo autor para assinalar o lugar e a ferida aberta do racismo na história do ocidente. Ao mesmo tempo em que assinala a consistência perversa de um ato histórico, que atravessou séculos do capitalismo, é constantemente assegurado a ele a invisibilidade e a atemporalidade, pensadas pelo que chama de suspensão e *mundo-zero*. Essa máquina econômica de suspensão, segundo o autor, não pode ser dissociada do capitalismo e de sua maquinaria antropogênica. Deste modo, a história do capitalismo ao longo dos séculos buscou minimizar os efeitos dessa máquina de fabricar raças, de converter tudo em mercadoria e de monopolizar a produção do vivente, "caso contrário, levará à pura e simples destruição do social"⁴² e da humanidade. Trata-se agora de "uma tendência para a universalização da condição antigamente reservada aos negros, mas enquanto inversão".⁴³

A ideia é que tudo pode agora ser fabricado, inclusive o ser vivo, acreditando-se que a vida é um capital a ser gerido, e o indivíduo, uma partícula num dispositivo, ou, ainda, uma informação que devemos traduzir por um código ligado a outros códigos, de acordo com uma lógica de abstração em constante crescimento.⁴⁴

Racismo, animalização e cultura

O salto da ausência para a inferioridade é resultado de ampla reconfiguração das relações sociais, a saber: o advento do liberalismo, a promulgação da declaração dos direitos universais do homem, a implantação do maquinário a vapor em substituição da manufatura, a construção dos Estados-nação, o reordenamento político-econômico produzido pelo capitalismo, a afirmação das classes sociais e sua constante oposição hierarquizada e a construção de mercados de trocas transnacionais são exemplos de um repaginamento do mundo, o qual o capital transformou em refém.

Esse repaginamento constitui, antes de mais nada, uma reconfiguração das forças produtivas e um remodelamento das relações de produção. Apesar das mudanças radicais localizadas ao longo desse período (séc. XIX-XX), é observável que o fundamento da dominação permanece intacto, ainda que com novas

⁴⁰ Mbembe, *Políticas da Inimizade*.

⁴¹ Mbembe, *Políticas da Inimizade*, p. 223.

⁴² Mbembe, *Políticas da Inimizade*, p. 235.

⁴³ Mbembe, *Políticas da Inimizade*, p. 236.

⁴⁴ Mbembe, *Políticas da Inimizade*, p. 237.

roupagens. Da ausência para a inferioridade em termos de humanidade, a animalidade tornou possível, apesar do repaginamento, que os povos racializados fossem mantidos na base da hierarquia de poder. Se é inferior porque é negro, inferior ao humano branco, "comprovado" cientificamente e instituído politicamente. A forma bio-lógica como inscrição do poder colonial. O corpo como manifestação prático-sensível do fundamento racista de dominação.

Tendo em seu bojo a ideologia e a política de branqueamento de toda uma organização social fundada sob o processo de racialização, o campo da cultura aparece, nesse sentido, como um vetor de cristalização da forma bio-lógica nas relações sociais. Se, em um momento da história, a bestialização de seres humanos serviu para escravizar um extenso contingente populacional e o advento do racismo científico emergiu para inferiorizar esse contingente, a cultura irá remodelar os predicados de animalidade do racismo.

Por cultura, Fanon define como "[...] o conjunto dos comportamentos motores e mentais nascidos do encontro do homem com a natureza e com o seu semelhante",⁴⁵ e, quando incrustada nesse processo de racialização delimita que há uma noção de relatividade cultural nas relações sociais. Como bestas, os escravizados tinham ausência de cultura, como ciência, afirmou-se que havia uma inferioridade de cultura, e neste ponto da história, a noção de relatividade cultural é a forma pela qual ocorre uma simbiose entre tempos distantes e a contemporaneidade. O racismo ora se vale da noção de ausência, ora se vale da noção de inferioridade para perpetuar seu *modus operandi* e contaminar todo o *modus vivendi* do mundo. Dito de outra forma, "este racismo que se pretende racional, individual, determinado, genotípico e fenotípico, transforma-se em racismo cultural. O objeto do racismo já não é o homem particular, mas uma certa forma de existir".⁴⁶

O campo da cultura, então, é responsável por estender a economia política do horror racista, causando, ainda segundo o autor, a obliteração de normas, regras, valores, linguagem, vestuário, técnicas, relações e interações. Isto só é possível pelo fato de o advento do século XX e, na contemporaneidade, o século XXI, continua sendo necessário ao colono-capitalismo

[...] destruir os seus sistemas de referência. A expropriação, o despojamento, a razia, o assassinio objectivo, desdobram-se numa pilhagem dos esquemas culturais ou, pelo menos, condicionam essa pilhagem. O panorama social é desestruturado, os valores ridicularizados, esmagados, esvaziados.⁴⁷

Vejamos como essa maquinaria opera de modo diacrônico realizando uma "leitura retroativa do nosso presente",⁴⁸ ou seja, a interoperabilidade das manifestações históricas do racismo na cena anteriormente citada.

⁴⁵ Fanon, *Em defesa da revolução africana*, p. 36.

⁴⁶ Fanon, *Em defesa da revolução africana*, p. 37.

⁴⁷ Fanon, *Em defesa da revolução africana*, p. 37.

⁴⁸ Mbembe, *Políticas da inimizade*, p. 25.

As bio-lógicas do mundo-zero: esboços de uma consideração final

Ao observarmos as formas pelas quais as bio-lógicas se estabelecem no tecido social, tendo como fundamento o racismo, a cena parece ser o relato privilegiado de compreensão dessa interoperabilidade.

Eurrane é uma mulher, é uma mulher negra, é uma mulher negra que se encontra em situação de rua. Em um primeiro momento, parece ser possível captar os marcadores sociais da diferença narrados. Gênero, raça e classe. É possível observar também que eles possuem uma sinergia, não operam de modo hierárquico ou de maneira sobreposta, ambos os marcadores são, ao seu modo, tecidos de modo horizontal, se imbricam, entrecruzam, interseccionam. No entanto, ao refletirmos sobre a maneira pela qual a cena se dá, outros contornos se direcionam a essas compreensões.⁴⁹

Em uma primeira aproximação, é perceptível que a raça, conforme pôde ser visto nos tópicos anteriores, é a ficção ideopolítica responsável por constituir o processo de racialização do mundo e conseqüentemente o seu armamento central de aniquilamento dos corpos negros e originários, o racismo. A classe, por sua vez, se evidencia. O corpo desta mulher negra é um corpo que se encontra em situação de rua, o que direciona a análise para uma hierarquia de poder com a qual essa situação se apresenta como mais agravada dentre as classes sociais presentes no país. Por fim, embora estejamos no início, a dimensão de gênero é componente flagrante do fenômeno, pois historicamente se as bio-lógicas transpassaram para o tecido social os binarismos coloniais, tendo, na dimensão de gênero, o homem branco europeu como o ser mais próximo do divino em contraposição a mulher branca como o seu Outro, no processo de racialização para com a mulher negra há atribuição do lugar social de o Outro do Outro que é a mulher branca.⁵⁰

Essas opressões, entretanto, necessitam ser destrinchadas de modo minucioso. O cenário é um cenário de guerra. Todavia, não é uma guerra qualquer, ou uma guerra de todos contra todos ocorrida em um estado de natureza definida como condição humana entronizada pelo Estado moderno.⁵¹ O que se tem, na verdade, é "[...] uma guerra de classe que nega sua própria natureza: uma guerra contra os pobres, uma guerra racial contra as minorias, uma guerra de gênero contra as mulheres, uma guerra religiosa contra os muçulmanos, uma guerra contra os deficientes".⁵² Essa é uma guerra cujo cenário se apresenta com predicados específicos, contemporâneos, dotados de singularidade ainda que presente de formas diferenciadas em outros tempos históricos. Tais predicados se afirmam como "A difamação de virtudes como o cuidado, a compaixão e a generosidade", que caminham "de mãos dadas com a crença, especialmente entre os pobres, de que ganhar é a única coisa que importa e de que ganhar – por qualquer meio necessário – é, em última instância, a coisa certa".⁵³

⁴⁹ Lima, *Os condenados da rua*.

⁵⁰ Kilomba, *Memórias da plantação*; Lima, *Os condenados da rua*.

⁵¹ Hobbes, *Leviatã*.

⁵² Mbembe, *A era do humanismo está terminando*, p. 5.

⁵³ Mbembe, *A era do humanismo está terminando*, p. 3.

Tanto é verdade que o espaço em que se dá as interações presentes é um espaço no qual as relações se dão de forma autômata, robotizada, o cotidiano como mera manifestação acelerada das trocas comerciais, da exploração laboral e da correria imbuída ao cotidiano da subsistência, do ganho a qualquer custo, do êxito a qualquer preço. Nessa correria incessante, um caso sobressai. O caso de Eurrane. Mulher, negra, cisgênero, emagrecida, adornada por um belo sorriso, marcada por cicatrizes e lesões diversas, em situação de rua.

Por situação de rua compreende-se um fenômeno global e multifacetado que busca caracterizar segmentos populacionais que têm a rua como única morada, ainda que essa mesma rua não tenha sido feita para morar. Nas particularidades da cena é institucionalmente definido como

[...] o grupo populacional heterogêneo que possui em comum a pobreza extrema, os vínculos familiares interrompidos ou fragilizados e a inexistência de moradia convencional regular, e que utiliza os logradouros públicos e as áreas degradadas como espaço de moradia e de sustento, de forma temporária ou permanente, bem como as unidades de acolhimento para pernoite temporário ou como moradia provisória.⁵⁴

Tal definição busca dar contornos gerais que se manifestam no fenômeno, tendo a dimensão socioeconômica, isto é, de classe, como central em sua delimitação. Todavia, o conceito deixa uma marca central do fenômeno, a de que nessas particularidades a raça aparece como marcador social central das pessoas que se encontram em situação de rua, assim como aponta um aumento importante de mulheres, em sua maioria negras, nessa situação.⁵⁵

Essa opacidade conceitual denota a impossibilidade de compreensão da cena de modo estrutural. A narrativa de Eurrane, por exemplo, denota que os diversos agouros cotidianos componentes de sua experiência de vida são o reflexo da maneira pela qual a população negra foi, e ainda é, vilipendiada neste país, neste mundo. A situação de vida nas ruas, tão esfacelada e degradante, é marcada pela condição socioeconômica amplamente conectada com o processo de racialização e a brutal subordinação de gênero. No limite, é pertinente apontar que ela só é dessa forma pois os marcadores sociais da diferença possuem ampla sinergia. Indo além, é possível compreender que em contextos e conjunturas sócio-históricas de brutalização dos corpos, os marcadores sociais são, de fato, eixos de subordinação, arquitetados e articulados para promover, em algum grau, o extermínio da população negra.⁵⁶

Esse extermínio, *ipso facto*, tem maneiras semelhantes de operar com os fantasmagóricos tempos distantes. A narrativa de Eurrane se torna testemunho, testemunho de sobrevivência dessa guerra. No interior desses agouros, a perversão direcionada contra o seu corpo toma contornos horripilantes. No desejo manifesto do direito à cidade, se alimentar das coisas de que tem vontade e acessar espaços nunca acessados anteriormente, repousa o fantasma das bio-lógicas racistas. O lúdico perde espaço para a fantasia gerada pelo trauma colonial.

O mundo-zero se manifesta. A metáfora do zoológico como manifestação do maquinário racista se faz presente. Se em um tempo da história as pessoas

⁵⁴ Brasil, Decreto 7.053 de 23 de dezembro de 2009, p. 1.

⁵⁵ Lima, *Os condenados da rua*.

⁵⁶ Lima, *Os condenados da rua*.

escravizadas eram caçadas, confinadas, privadas, domesticadas e cerceadas de circulação, a cena nos mostra que apesar de estar em situação de rua, Eurrane é constantemente caçada para que possam ser proferidos contra ela os dizeres da animalização, assim como sofre um confinamento em um espaço esse que, apesar de ser aberto à circulação, a cerceia, promovendo múltiplas privações. Exposta em um mundo que tem ânsia que seu corpo se finde nas ruínas da cidade, ela tem seu corpo direcionado às mais diversas exposições e violências. Por fim, o seu corpo é domesticado, pois é constantemente violentado e apartado, produzindo a interiorização do trauma colonial, a sua autodefinição a partir da definição que o Outro a(a)/lhe) incutiu.⁵⁷

Indo além, as comparações realizadas por outras pessoas para com Eurrane tendo o macaco como representação nos deslocam para períodos distantes, ainda que fatidicamente a cena seja contemporânea. Ora, o racismo vulgar buscava se apoiar na violência de matriz morfológica para ausentar dos corpos racializados a sua humanidade. Já o racismo dito científico se apoiou na inferioridade em termos de humanidade desses mesmos corpos e, por fim, o racismo cultural buscou sistematizar essa dupla manifestação racial incutindo nas relações sociais a brutalização de certas formas de existir dos corpos racializados.⁵⁸

Um elo de ligação dessas três fulgurações raciais é a comparação do corpo negro como a personificação do macaco, porque é julgado, classificado e estereotipado como inferior, primitivo, menos humano que os demais. É considerado animal porque não alcançou o divino e se encontra no máximo de recrudescimento dos valores, normas, regras e sistemas de referência do cânone. É o animal pois é bestializado, apontado como feio, como sujo, como negro, de tal sorte que o que não se encontra em jogo é de fato a diferença humana como manifestação da alteridade, mas sim a construção da dessemelhança para a eliminação, para o extermínio. No mundo aberto das ruas, Eurrane tem decretado o seu confinamento, a sua clausura, o seu cerceamento, cujos dizeres apontados contra ela reforçam um suposto "lugar natural" relegado à população negra neste mundo, neste país, lugar esse que no mundo-zero aponta a contemporaneidade do nanorracismo, isto é,

[...] essa forma narcótica do preconceito de cor que se expressa nos gestos aparentemente inócuos do dia a dia, por causa de uma insignificância, uma afirmação aparentemente inconsciente, uma brincadeira, uma alusão ou uma insinuação, um lapso, uma piada, algo implícito e, que se diga com todas as letras, uma malícia voluntária, uma intenção maldosa, um menosprezo ou um estorvo deliberados, um obscuro desejo de estigmatizar e, acima de tudo, de agredir, ferir e humilhar, de profanar aquele que não consideramos como sendo dos nossos".⁵⁹

Não queremos, com essa análise, ser mais uma forma de captura e aprisionamento de Eurrane, antes nos *freak-shows*, depois nos espaços da medicina e agora nas análises sociais. Pelo contrário, além do trabalho cotidiano nas políticas, queremos aqui pensar estratégias conceituais de denúncia das permanências estruturais desse sistema e imaginar outros mundos possíveis. A

⁵⁷ Mbembe, *Políticas da inimizade*.

⁵⁸ Fanon, *Em defesa da revolução africana*.

⁵⁹ Mbembe, *Políticas da inimizade*, pp. 98-99.

forma agônica de concepção dos fenômenos em tela é dolorosamente agonizante. Quer se queira monstruosa nas escrituras bíblicas, quer se queira inferior nas escrituras ditas científicas, quer se queira animal nos sistemas de linguagem e referência, de um lado para o outro, o que se vê é mais do mesmo. Destroços, escombros, ruínas, dilaceramentos, obliterações e vilipêndios. O nanorracismo é, por excelência, a continuidade contemporânea da metamorfose do racismo, que na cena cuja protagonista é Eurrane, tem seu protagonismo suplantado pela política colono-capitalista do terror, cujo presente se perde no passado, cujo passado se dilui no presente, cujo futuro se apresenta sem existências dignas de serem respeitadas como pessoas.

Referências

- BRASIL. Decreto nº 7.053 de 23 de dezembro de 2009. *Institui a Política Nacional para a População em Situação de Rua e seu Comitê Intersectorial de Acompanhamento e Monitoramento, e dá outras providências*. 2009. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/decreto/d7053.htm. Acesso em: 03. mai. 2025.
- CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- COURTINE, Jean-Jacques. O corpo anormal: história e antropologia culturais da deformidade. In: COURTINE, Jean-Jacques; CORBIN, Alain; VIGARELLO, Georges (orgs.). *História do corpo: as mutações do olhar. O século XX*. 4. ed. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2011.
- FANON, Frantz. *Em defesa da revolução africana*. 1. ed. Trad. de Isabel Pascoal. Lisboa: Sá e Costa, 1980.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. 1. ed. Trad. Sebastião Nascimento, com colaboração de Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- FAUSTINO, Deivison. A "interdição do reconhecimento" em Frantz Fanon: a negação colonial, a dialética hegeliana e a apropriação calibanizada dos cânones ocidentais. *Revista de Filosofia Aurora*, [S. l.], v. 33, n. 59, 2021. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/28065>. Acesso em: 1. jun. 2025.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. 13. ed. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Sociedade E Estado*, 31(1), pp. 25-49. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100003>. Acesso em 25. abr. 2025.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de uma República Eclesiástica e Civil*. 1. Ed. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Trad. Jess Oliveira. *E-book* 1. ed. Botafogo: Cobogó. 2019.
- LIMA, Arthur. *Os condenados da rua: análises episódicas das cenas do vilipêndio*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2025.
- LOBO, Lilia F. *Os infames da história: pobres, escravos e deficientes no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.
- MACIEL, Maria Esther. *Animalidades: Zooliteratura e os limites do humano*. 1. ed. São Paulo: Instante, 2023.
- MBEMBE, Achille. Achille Mbembe: "A era do humanismo está terminando". *Instituto Humanitas Unisinos*, 2017. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/186-noticias-2017/564255-achille-mbembe-a-era-do-humanismo-esta-terminando>. Acesso em: 1 mai. 2025.

MBEMBE, Achille. *Políticas da Inimizade*. 1. ed. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 Edições, 2020.

NÚÑEZ, Geni. *Nhande ayvu é da cor da terra: perspectivas indígenas guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude*. Tese de doutorado. Programa de Pós Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2022.

OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. 1. ed. Trad. wanderson flor do nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PARÉ, Ambroise. *Des monstres et prodiges*. Genève: Libraire Droz, 1971.

SILVA, Wanderson Vilton Nunes; HÜNING, Simone Maria; GUARESCHI, Neuza. Dissidências narrativas: políticas dos corpos e narratividades na pesquisa. *Estudos de Psicologia (Natal)*, [S. l.], v. 28, n. 1, pp. 105–115, 2024. Disponível em: <https://submission-pepsic.scielo.br/index.php/epsic/article/view/22354>. Acesso em: 1. jun. 2025.

SODRÉ, Muniz. *O fascismo da cor: uma radiografia do racismo nacional*. 1. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2023.

SOUZA, Laura de M. e. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.



Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

DOSSIÊ ESPECIAL

ANTROPO-ZOO-GÊNESIS DE LA AGENCIA ANIMAL

THE ANTHROPO-ZOO-GENETICS OF ANIMAL AGENCY

ANTROPOZOOGÊNESE DA AGÊNCIA ANIMAL

Blanca Irais Uribe Mendoza 

Universidad Pedagógica Nacional, Ciudad de México, México

Submetido em: 30/07/2025

Aceito em: 26/08/2025

Publicado em: 29/12/2025

Como citar: URIBE MENDOZA, Blanca Irais. Antropo-zoo-gênesis de la agencia animal. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e60731, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.60731



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Resumen

Desde el campo de los estudios animales, el artículo tiene por objetivo presentar una aproximación conceptual del término antropo-zoo-génesis, para luego exponer cuatro circunstancias en las que se materializa esta categoría, y se hace evidente la llamada agencia animal. Dicho objetivo busca responder ¿qué es una práctica antropo-zoo-génesis? ¿cómo se manifiesta en la relación entre los seres humanos y los animales? ¿Y si esta práctica acaso hace posible que podamos hablar de una agencia animal? Las respuestas a estas preguntas demuestran que la relación entre los seres humanos y los animales tiene implícita una comunicación basada en la afectación de ambos a partir de la interacción gestual, muscular, visual, sensorial y emotiva. Lo que hace posible que modifiquen prácticas y acciones que, consciente o inconscientemente, impactan los acuerdos y los términos en que se da la relación entre ambos, y que acciona la agencia animal.

Palavras clave

Antropo-zoo-génesis; agencia; animal; cuerpo.

Abstract

From the field of animal studies, the objectives of this article are, first, to present a conceptual approach to the term anthropo-zoo-genesis and, second, discuss four circumstances in which this category is materialized and reveals the phenomenon of animal agency. The study seeks to respond to several questions: what is an anthropo-zoo-genetic practice?; how is the relation between human beings and animals manifested?; and does this practice makes it possible to speak of animal agency? The answer to these questions assumes that relations between human beings and animals contain an implicit communication based on the capacity of both to affect each other mutually through gestural, muscular, visual, sensory, and emotive interaction. This would raise the possibility of modifying current practices and actions that, consciously or unconsciously, impact the accords and terms in which relations between these two beings are realized and that form the trigger of animal agency.

Keywords

Anthropo-zoo-genesis; animal; agency; body.

Resumo

A partir do campo dos estudos animais, este artigo apresenta uma abordagem conceitual para o termo antropozoogênese e, em seguida, apresenta quatro circunstâncias nas quais essa categoria se materializa e a chamada agência animal se torna evidente. Este objetivo busca responder: O que é uma prática de antropozoogênese? Como ela se manifesta na relação entre humanos e animais? E talvez essa prática nos possibilite falar de agência animal? As respostas a essas perguntas demonstram que a relação entre humanos e animais envolve implicitamente uma comunicação baseada na afetarem mutuamente por meio de interação gestual, muscular, visual, sensorial e emocional. Isso lhes possibilita modificar práticas e ações que, consciente ou inconscientemente, impactam os acordos e termos da relação entre ambos, desencadeando a agência animal.

Palavras-chave

Antropozoogênese; agência; animal; corpo.

que establecen los animales con otras especies, incluidos los seres humanos. Aquí destaca el hecho de que el juego tiene implícitos acuerdos y reglas implícitas que ponen de manifiesto a la agencia animal en un factor de carácter lúdico y habitual en la relación interespecie.

En el quinto apartado se habla de la práctica clínica como un ejemplo en donde la antro-po-zoo-génesis explica qué hace posible la comunicación entre dos cuerpos que parecen no tener un lenguaje común, pero que en la búsqueda de estados patológicos el cuerpo animal se convierte en el discurso mismo que hace posible el despliegue de epistemologías que sostienen el ejercicio de la clínica veterinaria. Cabe destacar que la inclusión de la clínica animal como una práctica de antro-po-zoo-génesis responde al hecho de que en el siglo XXI la clínica veterinaria no solo se aplica a los animales de compañía, ganado o la fauna silvestre en cautiverio, sino que, además, es un ejemplo de que en los animales los seres humanos buscan comprender y entender el cuerpo que les es ajeno; pero también es la práctica desde donde se descubre la relación y el equilibrio entre la salud humana y la salud animal, pues de ello depende la transmisión de enfermedades zoonóticas. Por otro lado, en la clínica animal es clara la capacidad de afectación y entendimiento que se genera entre los seres humanos y los animales, quienes se comunican en el ejercicio clínico con un lenguaje basado en la gesticulación, los signos corporales y los indicios que se leen en la observación del cuerpo animal y la reacción de este ante el acercamiento o estímulo humano, ejemplo claro de la antro-po-zoo-génesis.

La razón por la que fueron elegidos estos ejemplos obedece al hecho de que en ellos el cuerpo animal y el cuerpo humano se ven afectados a partir de su interacción, pues tienen la capacidad de leerse en la gestualidad, el movimiento muscular, visual, sensorial y emotivo, y en eso radica el que los animales adquieran agencia. Por otro lado, son prácticas arraigadas en la cotidianidad de la interacción entre animales y seres humanos.

Es importante resaltar que el término antro-po-zoo-génesis refiere un planteamiento contrario u opuesto al antropocentrismo, pues, por un lado, asume una relación bidireccional entre seres humanos y animales, en donde ambos se ven afectados por la existencia mutua en un sentido corporal, emocional y sensitivo; mientras que la terminación "génesis" hace explícito que esa capacidad de afectación nace en la relación y la comunicación entre ambas especies.

Metodológicamente, el trabajo es el resultado de una investigación documental que recupera los planteamientos provenientes de la biología evolutiva, la psicología, la antropología y la primatología, y es que los estudios animales tienen implícito el carácter multidisciplinario para abordar los objetos de estudio que se plantean.

Ahora bien, sobre la literatura que precede a este trabajo, y que integra el estado del arte, se encuentran tres importantes referentes: el trabajo de Donna Haraway,³ el texto de Jocelyne Porcher⁴ y el trabajo de María Auxiliadora.⁵ En el texto de Haraway,⁶ desde los estudios tecnocientíficos, se exploran las relaciones y

³ Haraway, *Manifiesto de las especies de compañía*.

⁴ Porcher, *Vivir con los animales*.

⁵ Auxiliadora, *Tu cuerpo animal*.

⁶ Haraway, *Manifiesto de las especies de compañía*.

imaginario del cuerpo humano del cuerpo animal, y esto es un equívoco, plantea, pues entre el cuerpo humano y animal se crean prácticas somáticas que trascienden el lenguaje oral y escrito y, por lo tanto, eliminan las barreras que el lenguaje supone para atisbar nuestra ontología animal. En ese sentido, para la autora es claro que el cuerpo es un mecanismo que hace posible la comunicación entre ambas especies en la medida en que cada uno reacciona frente a la presencia y la interacción del otro.

Así pues, en estos textos se encuentran descriptos dos elementos esenciales que son parte del objeto de estudio del presente documento: 1) el que entre los animales y los seres humanos se establece una compleja relación basada en una comunicación que parte de la capacidad que tienen ambos para afectarse frente al cuerpo y la interacción directa con el cuerpo del otro, y 2) la existencia de una agencia animal que se percibe en la relación entre ambos.

1. Antropo-zoo-génesis y agencia animal

En 2007 Vinciane Despret (discípula de Isabelle Stengers y Bruno Latour) y Jaquelyne Porcher publicaron la obra titulada *Être Bête*.¹¹ En ella sostuvieron una novedosa tesis que planteó la capacidad que tienen los animales de afectar y movilizar a los humanos a partir de su interacción. Un año más tarde, en 2008, Despret publicó un texto que recogía los planteamientos del texto del 2007, pero en esta ocasión utilizó casos particulares con caballos y ratas para formular el término antropo-zoo-génesis.¹² Categoría que hace explícitos los términos en que se construye la relación entre los animales y los seres humanos.

De acuerdo con Despret, los animales tienen la capacidad de interpretar el movimiento de los cuerpos humanos, ya sean intencionados o no; sin embargo, un ser humano no necesariamente advierte cuando su cuerpo le habla al animal, y cuando le deja de hablar. Con ejemplos puntuales de un caballo llamado Hans, la autora refiere que los animales son excelentes lectores de los músculos de los seres humanos, incluso son capaces de leer, dice la autora, el pensamiento que formula un jinete antes de hacer el movimiento con el freno. Y es que los animales, plantea, pueden leer a través de la piel, los músculos y las señales visuales de los seres humanos, y actuar en consecuencia con lo que piensa y hace el jinete. Y no solo eso, los animales también tienen la capacidad de enseñar a los seres humanos los gestos que necesitan para que ellos reaccionen:

Los animales tienen la capacidad de enseñar a los seres humanos los gestos adecuados que han de realizar de manera involuntaria [para comunicarse], incluso sin que estos sean conscientes de ello. Es decir, los seres humanos llegan a sustituir sus propios movimientos espontáneos por los que el animal espera. Esto es, los animales nos enseñan los gestos que necesitan para que ellos reaccionen. Y en esa ruta, los animales cambian los hábitos de sus cuerpos para hacerles hablar otra lengua a los humanos. De manera que los animales nos enseñan los movimientos que les hacen mover, es decir, nos guían. Y toda esa comunicación implica un acuerdo establecido por el animal.¹³

¹¹ Despret; Porcher, *Être Bête*.

¹² Despret, *El cuerpo de nuestros desvelos*.

¹³ Despret, *El cuerpo de nuestros desvelos*, p. 237.

que los individuos tienen la capacidad de atribuir sentido y significado a sus propias prácticas y las de otros agentes al construir representaciones sobre ellas.

Bajo esa lógica, la agencia animal, dada por la antropo-zoo-génesis, infiere que en la comunicación interespecie los animales afectan, movilizan y transforman a los seres humanos, en la medida en que establecen una comunicación con ellos desde la habilidad de los primeros para que, a través de su cuerpo y lo que provocan en los seres humanos, estos reaccionen y respondan al entorno en donde se encuentran y comunican con los animales.²⁰

2. La domesticación animal

Dado que la domesticación animal es un proceso de larga duración en la relación entre los animales y los seres humanos, es ahí de donde debe partir el reconocimiento de la antropo-zoo-génesis. Establecer una fecha y lugar del inicio de la domesticación animal es impreciso, pues se dio en, por lo menos, dos regiones del mundo en un periodo que inició hace 11 mil años, y ocurrió entre el Paleolítico Superior y el Mesolítico.²¹ Este proceso fue dinámico y dependió de la taxonomía, temperamento y características sociales de cada animal, además de los aspectos ambientales, sociales y geográficos. Sobre las características sociales de los animales que favorecieron que ciertas especies atravesaran hacia la acción domesticadora se encuentran: su estructura social o de agrupamiento en manada; comportamiento sexual promiscuo; interacción entre padres e hijos; cuidado de hembras a la cría después del parto; amplia tolerancia ambiental; búsqueda de refugio; corta distancia de vuelo; baja reacción y estrés al contacto humano; búsqueda de atención de los humanos y facilidad para habituarse a nuevas condiciones.²² Estos últimos factores llevan implícito el contacto visual y físico entre animales y seres humanos.

Por su parte, la zooarqueología y la biología molecular han demostrado que la domesticación animal se dio por tres caminos:²³ el primero es llamado *camino comensal*, el segundo el *camino presa* y el tercero *camino dirigido*. El primero, el camino comensal, dio origen a la domesticación animal, y por esa ruta se domesticaron animales como el lobo gris, el jabalí (de donde descende el cerdo), el gato, la paloma columba, el gallo, ganso, cisne, pato y algunos tipos de roedores como el conejillo de indias y el cuyo (en el sur de América).

La vía comensal consistió en que los animales buscaron acercarse a las poblaciones humanas para alimentarse de los desechos que éstos dejaban dentro de los asentamientos. O bien, algunos animales comenzaron su viaje hacia los asentamientos humanos atraídos por otros animales que se adaptaron a ambientes antropogénicos, como en el caso de los roedores. De manera que estos animales establecieron una relación de comensales dentro de los asentamientos humanos. En esta relación los animales obtenían beneficios de comida, al

²⁰ El término antropo-zoo-génesis no parece tener un equivalente entre los pueblos originarios de América, sin embargo, en la cosmovisión de los pueblos de la Asháninka, en la Amazonía peruana, o entre los pueblos nahuas de Mesoamérica, se asume que entre los animales y los seres humanos no hay diferencias: ambos poseen espíritu y características que comparten, por lo tanto, no solo pueden comunicarse a través del cuerpo, sino ocupar y transmutar el cuerpo del otro. Esta visión encuentra un lugar de entendimiento con la antropo-zoo-génesis.

²¹ Russell, *Social Zooarchaeology*.

²² Uribe, *La domesticación animal*.

²³ Zeder, *The Domestication of Animals*; Larson; Fuller, *The Evolution of Animal Domestication*.

cultural, pues con el contacto entre ambas especies llegaron nuevas enfermedades de carácter epidémico y epizootico; al tiempo en que los animales se convirtieron en propiedad privada, acumulación de mercancías, en un medio de producción y en la búsqueda incansable por la administración y control de la vida y de la muerte de los cuerpos. Es decir, los integraron a su cosmovisión y estructura social en el devenir histórico.³⁰

3. La empatía

La empatía en los animales no consiste en “imaginar lo que al otro le pueda pasar”, como sucede con los seres humanos. La empatía en ellos se da al sentir el dolor o el sufrimiento de otro animal. En el caso de los mamíferos, especie en la que se ha estudiado la empatía, se encontró que no solo son sensibles a las emociones de los demás, sino que también les afectan. En los primates esto se llama comportamiento de consolación, que consiste en que, si uno la está pasando mal y llora, otro se acerca, lo abraza y lo calma. Esto es un acto de empatía y evolutivamente apareció con el cuidado materno.³¹

De acuerdo con Baron-Cohen,³² la empatía puede ser definida como un constructo multidimensional compuesto por elementos cognitivos y emocionales que interactúan generando respuestas emocionales, fisiológicas y de comportamiento. En este sentido, la empatía “es la capacidad de identificar lo que otra persona piensa o siente, y responde ante sus pensamientos y sentimientos con una emoción y conducta adecuada”.³³

De manera que la empatía tiene un componente afectivo, cognitivo y comportamental esencial en el buen desarrollo y conducta psicosocial de las personas. Ahora bien, en un novedoso estudio que dirigieron Santana y Amado,³⁴ y cuyo propósito fue identificar el grado de empatía que se desarrolla en las personas a partir de la convivencia con animales de compañía, integraron una muestra de 1127 participantes divididos en dos grupos: el primero de personas que conviven con animales de compañía, y el segundo que no convive con animales de este tipo. El resultado de su investigación encontró que las personas que conviven con animales de compañía tienden a ser más emotivas y emocionalmente próximas, siendo probable que dispongan de redes sociales de mayor calidad y establecimiento de relaciones interpersonales más cálidas, por lo tanto, el resultado sugiere que las personas que conviven e interactúan con animales de compañía tienen un desarrollo más elevado de empatía, en comparación con el segundo grupo,

³⁰ Cabe añadir que en la cosmovisión de algunos pueblos originarios como los wichís, que habitan en Argentina, Paraguay y Bolivia, los animales habitaron primero la tierra, por lo tanto, ellos enseñaron a los seres humanos a vivir como ellos. Esto significa que la domesticación animal no existe para ellos, pues fueron los animales quienes de manera voluntaria decidieron acoger a los seres humanos, y enseñarles a vivir como ellos. En ese sentido, la domesticación animal no podría entenderse bajo los principios descritos en el artículo, pero sí queda claro que esa cosmovisión encuentra cercanía con la idea de que la domesticación no fue una acción voluntaria o decisiva por parte de los seres humanos.

³¹ Waal, *La edad de la empatía*.

³² Baron-Cohen, *Empatía cero*, citado por Santana Rivera; Amado López, *Relación de niveles de empatía y la convivencia con animales de compañía*.

³³ Santana Rivera; Amado López, *Relación de niveles de empatía y la convivencia con animales de compañía*, p. 195.

³⁴ Santana Rivera; Amado López, *Relación de niveles de empatía y la convivencia con animales de compañía*.

de Waal,⁴⁰ entrenó por primera vez ratas para obtener comida presionando una palanca. Church descubrió que si una rata que presionaba la palanca veía que otra rata en una jaula vecina recibía una descarga del suelo electrificado, la primera rata interrumpía su actividad, de manera que Church se preguntó si las ratas que habían dejado de presionar la palanca estaban preocupadas por sus compañeras, o simplemente tenían miedo de que algo malo también les pudiera pasar a ellas. Años más tarde, la llegada de nuevos estudios en ratas que buscaban encontrar el origen evolutivo de la empatía encontraron que, tanto en ratas como en personas, ver el dolor ajeno genera en los sujetos que observan un estado corporal similar al del objeto de atención.

El primatólogo neerlandés estudió el caso de chimpancés, quienes, al ver a un integrante de su manada ser atacado por otro chimpancé, un testigo se acerca a abrazarlo suavemente hasta que deja de aullar. Otro caso de empatía, pero entre el animal y un ser humano, fue documentado por el primatólogo, quien describe el caso de una científica rusa que crio un chimpancé joven y manifestaba que "si su protegido escapaba al tejado de su casa, solo había una manera de bajarlo, pues ofrecerle comida no servía, la única manera era que se sentara y sollozara, como si sintiera dolor, y era entonces que el simio bajaba corriendo del tejado para rodearla con el brazo."⁴¹

En los bonobos, de acuerdo con de Waal, se ha demostrado que la preocupación empática está relacionada con la regulación emocional, y que los bonobos jóvenes son quienes gestionan mejor el sufrimiento mental (gritan menos si están asustados o angustiados), también son los primeros en tranquilizar a quienes sufren. Son capaces de consolar a otros gracias a su mayor capacidad para controlar sus propias emociones, así que el control emocional es el factor clave en la empatía. Waal concluye que "existen enormes similitudes en la expresión de la empatía entre los humanos y los simios, incluida la tendencia de las hembras a mostrar empatía con mayor facilidad que los machos".⁴² Esto significa que la empatía es tan antigua como los mamíferos, y empieza por la manifestación del cuerpo, es decir, una práctica de antrozo-génesis; en donde, además, el afecto es una manifestación clara de los animales hacia otras especies, incluidos los seres humanos.

La empatía, por lo tanto, evidencia una agencia en donde el animal establece la voluntad o la capacidad afectiva hacia otro, y desde donde su propia conducta se ve afectada en tanto que decide acompañar y vivir el dolor del otro. Los seres humanos, por su parte, encuentran en la empatía animal el vínculo primitivo que comparten los mamíferos, que es la necesidad de sentir y acompañar al otro desde lo que percibimos que les afecta o les duele. Esto se ve cuando, por ejemplo, un ser humano protege, cuida y alivia a un animal herido o enfermo, o cuando son adoptados para rescatarlos de situación de calle, o desde el activismo del veganismo o la lucha por la ética en el trato animal, entre otras manifestaciones que revelan la capacidad de acción de la agencia animal desde la empatía.

⁴⁰ Waal, *Evidence Implies that Animals Feel Empathy*.

⁴¹ Waal, *Evidence Implies that Animals Feel Empathy*.

⁴² Waal, *Evidence Implies that Animals Feel Empathy*, párr.2.

4. El juego

La escena de dos o más animales jugando, ya sea de la misma especie o interespecie (incluidos los seres humanos), vive prácticamente en la mente de cualquier persona; de manera que es, quizás, la práctica de antropo-zoo-génesis que se alcanza a reconocer con mayor frecuencia en la relación con los animales. De acuerdo con Lobato,⁴³ el juego se define como un conjunto de actividades voluntarias motivadas internamente, que tienen un carácter espontáneo asociado con el placer y el disfrute lúdico, las cuales no necesariamente están relacionadas con la sobrevivencia.

El juego para los animales tiene una función importante en la socialización de las especies, y no está limitado por la edad, ya que el juego se presenta lo mismo en individuos jóvenes y adultos. A través del juego, los animales se relacionan; establecen y respetan reglas implícitas en el juego; desarrollan la cooperación, la moderación de la fuerza; responden a señales corporales, ensayan roles (más grandes, débiles o fuertes); descifran intenciones de otro; reciprocidad y autocontrol, como cuando ruedan, se tiran al piso, gruñen, amenazan, muerden, persiguen o se escapan.⁴⁴ De manera que el juego tiene implícitas conductas que se regulan desde lo que debe o no ser "justo", como por ejemplo: moderación en conductas como morder o atacar.

El juego en los animales, como en los seres humanos, descansa en un acuerdo explícito que diría "ahora, es por jugar",⁴⁵ y este acuerdo le da sentido y existencia al juego. Por lo tanto, el juego se traduce en un código de conducta expresado en la mirada, el intercambio de afectividad, el contacto físico y el acuerdo con el otro. Un acuerdo establecido desde y con la comunicación del cuerpo.

Para Despret, el juego en los animales, ya sea entre su misma especie o interespecie, es el despliegue de una relación de confianza porque los animales dicen lo que hacen, y hacen lo que dicen, de manera que el juego construye las posibilidades de confianza, así que el juego despliega y cultiva múltiples modalidades de estar de acuerdo con otros, según los códigos de lo justo y bajo la gracia de la alegría. En el juego, los animales establecen una relación de acuerdo con el otro con el que se juega.

El juego cambia las significaciones. Traduce el temor, la agresión, la relación de fuerza, se reacomoda, se deshace y se rehace de otra manera. El juego es el sitio de la creatividad y la metamorfosis de lo mismo en otro, y siempre hay reglas que dirigen esa creatividad, por lo tanto, hay un sentido de la justicia desde el juego de los animales.⁴⁶

De acuerdo con la bióloga Irene Lobato, hoy se conoce que el juego habita en los mamíferos, incluidos los elefantes, pero también se ha encontrado en aves, reptiles, anfibios y peces como los delfines. En ellos se han identificado cuatro tipos de juegos: *juego materno*; *juego corporal y de movimiento*; *juego con objetos* y *juego social*.

⁴³ Lobato, ¿Por qué juegan los animales?.

⁴⁴ Waal, *La edad de la empatía*.

⁴⁵ Despret, ¿Qué dirían los animales...si les hiciéramos las preguntas correctas?, p. 85.

⁴⁶ Despret, ¿Qué dirían los animales...si les hiciéramos las preguntas correctas?, p. 87.

El *juego materno* en los animales se da en los primeros meses de vida, y consiste en caricias, cosquillas, vocalizaciones y miradas. En él se crean vínculos emocionales entre la madre y sus crías, y son esenciales para el desarrollo cognitivo y emocional. Por su parte, el *juego corporal* y de *movimiento* se da en etapas en que los animales son más independientes de la madre, o bien, son jóvenes e incluso adultos. En este tipo de juego los animales saltan, corren, estiran el cuerpo y vocalizan, pues este tipo de juego permite al animal descubrir los límites de su cuerpo, el cuerpo del otro y del mundo que le rodea, por lo tanto, en él se gana seguridad. El *juego con objetos* tiene implícito el uso de un objeto, y está presente entre todos los primates, aunque no es exclusivo de esta especie, pues se reconoce en mamíferos, peces y reptiles. En este tipo de juego el objeto adquiere características propias y únicas para quien lo usa, y eso genera riqueza de los circuitos cerebrales. El *juego social*, por su parte, es el que se desarrolla con otros animales, es decir, en la interacción con otros animales de la misma especie o interespecie. Aquí se establecen normas en el contacto físico, como mordiscos, pruebas de fuerza o pelás, entre otros.⁴⁷

En el juego, en suma, expone una agencia animal en donde los seres humanos y los animales deciden por voluntad construir un momento de confianza interespecie; en donde el juego es vehículo del apego, la sintonía emocional, el lenguaje común, la interacción recíproca, el afecto y el establecimiento de normas claras de lo que es permitido y no.

5. La clínica animal

La razón por la que se incluye a la clínica animal, como una práctica de antropo-zoo-génesis, responde a que esta se ejerce en los animales de compañía, ganado o fauna silvestre en cautiverio, por lo tanto, es un ejercicio cercano y permanente en la relación entre animales y seres humanos; y no solo eso: es el lugar en donde se construye una interesante comunicación entre ambos, y que consiste en el entendimiento del lenguaje basado en la gesticulación, los signos corporales y los indicios que se leen en la observación del cuerpo animal y la reacción de este ante el acercamiento o estímulo humano. Circunstancia que hace de la clínica animal un lugar privilegiado para ver una manifestación de antropo-zoo-génesis.

Ahora bien, en el contexto de una práctica clínica que lleva a cabo un médico veterinario sobre un animal, no se puede establecer un lenguaje de tipo hablado que sea común. Sin embargo, cuando el médico veterinario busca rasgos de enfermedad en el animal, emprende una interesante lectura de un lenguaje corporal que busca signos de enfermedad, y que se convierten en el lenguaje que sí puede entender el médico veterinario, al tiempo en que el cuerpo animal despliega un lenguaje involuntario. La lectura del médico veterinario desde la clínica busca letargo, fatiga, agitación, desinterés, tos, respiración, líquidos expulsados del cuerpo, características en los ojos, secreciones, pelaje, peso, erupciones, rigidez, entre muchos otros indicios que hacen del cuerpo animal el vehículo que habla, que se comunica de manera involuntaria con el otro, es decir, con quien es capaz de escuchar lo que tiene que decir con el cuerpo del animal. De manera que en la clínica animal hay una práctica de antropo-zoo-génesis.

⁴⁷ Lobato, ¿Por qué juegan los animales?, párr.7.

Por otra parte, a lo largo del texto se ha evidenciado que los animales poseen un carácter complejo, derivado de las múltiples conexiones y lenguajes que establecen con otros seres vivos, incluidos los seres humanos. Desde allí se configura su capacidad de agencia, es decir, su facultad de influir en los demás mediante la transformación de sus propios modos de comunicación. Esto explica que los animales formen parte de las transformaciones y del devenir histórico de los seres humanos, ya que entre ambos se han construido relaciones de otredad significativa y profundamente complejas. El texto, además, busca entender a los animales y a la naturaleza misma como un lugar propio, es decir, que posee lenguajes y canales de comunicación que le asignan capacidad de agencia.

Este planteamiento abre la puerta a una futura línea de investigación: es necesario seguir profundizando en el concepto de agencia animal, pero ahora en su dimensión histórica. Esto implica trabajar en la especificidad de la categoría agencia histórica animal, pues solo desde allí es posible comprender el impacto que los animales han ejercido en el devenir de las sociedades humanas. Y esto no solo porque formen parte de nuestro universo simbiogenético, o porque nos constituyamos mutuamente a partir de procesos de coevolución —como plantea Donna Haraway—,⁴⁹ sino también porque los animales exigen narrativas que los reconozcan como presencias significativas capaces de transformar y modificar el entorno de los individuos, de la sociedad y del medio ambiente que les es propio.

Otra importante línea de investigación futura que se advierte a partir de este trabajo, es la necesidad de recuperar la especificidad con la que los pueblos originarios de América, y de otras latitudes, han construido su visión acerca de la relación entre los animales y los seres humanos, pues es necesario construir narrativas sobre lo animal que trasciendan a la mirada occidental y racionalista, pues en esa medida los seres humanos habremos de hallar otras formas distintas para entender y relacionarnos con los animales, y la naturaleza en general.

Por último, el documento deja claro que es necesario destacar que los animales tienen una historia de sus relaciones con los seres humanos, y esa narrativa debe ser descripta con una mirada que deje de lado la idea de que ellos son un "nosotros", o que son una proyección humana; por el contrario, son entidades con una agencia capaz de tocar y transformar lo que se encuentra en el espacio que cohabitamos.

⁴⁹ Haraway, *Manifiesto de las especies de compañía*.

Referencias

- AUXILIADORA, María. Tu cuerpo animal. *Revista Zarch*, Zaragoza, n. 20, pp. 126-139, jun. 2023. Disponible en: https://doi.org/10.26754/ojs_zarch/zarch.2023207430. Acceso: 26 jul. 2025
- BARON-COHEN, Simón. *Empatía cero*. Madrid: Alianza, 2012.
- BEKOFF, Mark. Do Animals have feelings?: examining Empathy in Animals. *Psychology and Counseling News*, abr. 2019. Disponible en: <https://online.uwa.edu/news/empathy-in-animals/>. Acceso: 26 jul. 2025.
- BEST, Steve. *El surgimiento de los Estudios Críticos Animalistas: de la teoría a la práctica y hacia una educación superior por la liberación animal*. Trad. Nicolás Jiménez. Argentina: Sudamérica: ICAS, 2023. Disponible en: <https://www.yumpu.com/es/document/view/14273849/el-surgimiento-de-los-estudios-criticos-animalistas-dr-steve-best>. Acceso: 26 jul. 2025.
- CANGUILHEM, George. *Lo normal y lo patológico*. Trad. Ricardo Potschart. México: Siglo XXI, 2005.
- DESPRET, Vinciane; PORCHER, Jocelyn. *Être Bête*. París: Actes Sub, 2007.
- DESPRET, Vinciane. *¿Qué dirían los animales...si les hiciéramos las preguntas correctas?* Trad. Simón Puente. Buenos Aires: Ediciones Cactus, 2018.
- DESPRET, Vinciane. *Cuerpos, emociones, experimentación y psicología*. Trad. José Carlos Loredo, Madrid: Universidad Nacional a Distancia, 2015.
- DESPRET, Vinciane. El cuerpo de nuestros desvelos: figuras de la antropo-zoo-génesis. In: SÁNCHEZ-CRIADO, Tomás. *Tecnogénesis: La construcción técnica de las ecologías humanas*. Madrid: editorial AIBR, v. 1, pp. 229-262. 2008.
- DESPRET, Vinciane. Responding Bodies and Partial Affinities in Human-Animal Worlds. *Theory, Culture and Society*, v. 30, pp. 51-76, 2013. Disponible en: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0263276413496852>. Acceso: 26 jul. 2025.
- GIDDENS, Anthony. *Central Problems in Social Theory*. Berkeley: University of California Press. 1979.
- GIOVINE, Manuel Alejandro; BARRI Juan. La agencia en la sociología de Pierre Bourdieu y Anthony Giddens. *Revista Estudios Sociológicos del Colegio de México*, v. 42, pp. 1-18, 2024. Disponible en: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-64422024000100115. Acceso: 28 jul. 2025.
- HARAWAY, Donna. *Manifiesto de las especies de compañía: perros, gentes y otredad significativa*. Trad. Gabi Herczeg. Argentina: Bocavulvaria, 2017. Disponible en: <https://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2017/12/manifiesto-de-las-especies-final.pdf>. Acceso: 28 jul. 2025.
- HARAWAY, Donna. *When Species Meet*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2008.
- HOGGETTI, Paul. Agency, Rationality and Social Policy. *Journal of Social Policy*, v. 30, n. 1, pp. 37-56, 2001. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/259377933_Agency_Rationality_and_Social_Policy. Acceso: 28 jul. 2025.
- LARSON, Greger; FULLER, Dorian Q. The Evolution of Animal Domestication. *The Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics*, v. 45, pp. 115-136, 2014. Disponible

en: <https://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev-ecolsys-110512-135813>.

Acceso: 28 jul. 2025.

LOBATO Vila, Irene. ¿Por qué juegan los animales? *Blog All you need is Biology*. 2019. Disponible en: [https://allyouneedisbiology.wordpress.com/2016/04/09/juego-en-animales/#:~:text=Seg%C3%BAn%20la%20psicolog%C3%ADa%20y%20la%20supervivencia%20\(o%20fitness\)%20del](https://allyouneedisbiology.wordpress.com/2016/04/09/juego-en-animales/#:~:text=Seg%C3%BAn%20la%20psicolog%C3%ADa%20y%20la%20supervivencia%20(o%20fitness)%20del). Acceso: 28 jul. 2025.

OJEDA MARTÍNEZ, Rosa Icela. Reflexiones e instituciones sobre la empatía en los animales: una perspectiva fenomenológica. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, año IX, v. II, pp. 269-286, 2022. Disponible en: <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/391>. Acceso: 28 jul. 2025.

PORCHER, Jocelyne. *Vivir con los animales: contra la ganadería industrial y la liberación animal*. Trad. Jesús García. Alicante: Colección El salmón, 2021.

RUSSELL, Nerisa. *Social Zooarchaeology: Humans and Animals in Prehistor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

SANTANA RIVERA, Javier; AMADO LÓPEZ, Adela. Relación de niveles de empatía y la convivencia con animales de compañía. *Apuntes de Psicología*, v. 35, n. 3, pp. 195-201, 2017. Disponible en: <https://idus.us.es/items/0197c8a9-6fd0-43ca-a50c-b819afa04fc8>. Acceso: 27 jul. 2025.

SINGER, Peter. *Animal Liberation*. New York: New York Review of Books, 1975.

URIBE Mendoza, Blanca. La domesticación animal. Apuntes sobre su origen e impacto en el orden social y biológico. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, año VIII, n. 1, pp. 423-442, 2021. Disponible en: <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/83>. Acceso: 27 jul. 2025.

WAAL, Frans de. Evidence Implies that Animals Feel Empathy. *Scientific American*. Edición especial, sep. 2015. Disponible en: <https://www.scientificamerican.com/article/evidence-implies-that-animals-feel-empathy/>. Acceso: 27 jul. 2025.

WAAL, Frans de. *La edad de la empatía: ¿Somos altruistas por naturaleza?* Trad. Ambrosio García Leal, Buenos Aires: Tusquets Editores, 2022.

ZEDER, Melinda. The Domestication of Animals. *Journal of Anthropological Research*, v. 68, n. 2, pp. 161-190, 2012. Disponible en: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.3998/jar.0521004.0068.201>. Acceso: 27 jul. 2025.



Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

DOSSIÊ ESPECIAL

ENTRE OS CORPOS CELESTES E OS CORPOS ANIMAIS: COMO O PARADIGMA DA FÍSICA INFLUENCIOU OS ESTUDOS SOBRE OS ANIMAIS NA CIÊNCIA CONTEMPORÂNEA*

BETWEEN CELESTIAL BODIES AND ANIMAL BODIES: HOW THE PARADIGM OF PHYSICS INFLUENCED THE STUDY OF ANIMALS IN CONTEMPORARY SCIENCE

ENTRE LOS CUERPOS CELESTES Y LOS CUERPOS ANIMALES: CÓMO EL PARADIGMA DE LA FÍSICA INFLUYÓ EN LOS ESTUDIOS SOBRE LOS ANIMALES EN LA CIENCIA CONTEMPORÁNEA

Bruno Henrique do Rosario Xavier 

Pesquisador independente, Curitiba, PR, Brasil

* Pesquisa realizada durante o doutoramento sob financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

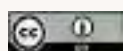
Submetido em: 29/06/2025

Aceito em: 12/09/2025

Publicado em: 17/11/2025

Como citar: XAVIER, Bruno Henrique do Rosario. Entre os corpos celestes e os corpos animais: como o paradigma da física influenciou os estudos sobre os animais na ciência contemporânea. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e59997, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.59997



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Bruno Henrique do Rosario Xavier
doutorou-se pela Pontifícia
Universidade Católica do Paraná, cuja
pesquisa investigou o *status*
ontológico da animalidade na filosofia
de Hans Jonas. Atualmente estuda a
imagem do animal na ciência e na
religião.

Resumo

Partindo das reflexões de Hans Jonas acerca da Revolução Científica, este artigo busca analisar o impacto epistemológico das novas metodologias de investigação do universo para o estudo da existência animal. Utiliza-se, no presente estudo, uma pesquisa bibliográfica de caráter analítico-reflexivo. Em um primeiro momento, analisa-se o grande resultado ontológico das descobertas de Copérnico e de seus seguidores, a saber, a *homogeneidade da natureza*. Seu tratado quinhentista, muito mais do que revolucionar o entendimento do cosmos e estabelecer o heliocentrismo como hipótese, postula que *uma mesma substância* rege o comportamento dos corpos abaixo e acima dos céus. Com o sucesso de suas descobertas, os naturalistas que investigavam os corpos animais quiseram provar o sucesso epistemológico da empreitada copernicana. Assim, aplicaram a experimentação e a matemática aos seus “objetos” de estudo e operaram verdadeiros feitos ao desvendarem os mecanismos de funcionamento da vida. Não perceberam, no entanto, que ao seguirem os passos da exitosa *Filosofia Natural*, acabavam por deixar de lado importantes aspectos da existência animal, como a consciência, a senciência e os sentimentos. Definitivamente banidos do registro científico como “tabus” da empresa científica, tais aspectos tornaram a vida animal ainda mais enigmática do que antes.

Palavras-chave

Consciência animal; revolução científica; ética animal.

Abstract

Starting from Hans Jonas's reflections on the Scientific Revolution, this article seeks to analyze the epistemological impact of the new methodologies for investigating the universe on the study of animal existence. This study adopts a bibliographic research approach with an analytical-reflective character. Initially, it examines the major ontological outcome of the discoveries made by Copernicus and his followers, namely, the homogeneity of nature. His sixteenth-century treatise, far more than revolutionizing the understanding of the cosmos and establishing heliocentrism as a hypothesis, postulates that the same substance governs the behavior of bodies both below and above the heavens. With the success of these discoveries, naturalists investigating animal bodies sought to emulate the epistemological success of the Copernican endeavor. Thus, they applied experimentation and mathematics to their “objects” of study and achieved remarkable feats by uncovering the mechanisms of life's functioning. They failed to realize, however, that by following the path of the successful Natural Philosophy, they were neglecting crucial aspects of animal existence, such as consciousness, sentience, and emotional experience. Ultimately banned from scientific discourse as “taboos” of the scientific enterprise, such aspects rendered animal life even more enigmatic than before.

Keywords

Animal consciousness; scientific revolution; animal ethics.

Resumen

Partiendo de las reflexiones de Hans Jonas sobre la Revolución Científica, este artículo busca analizar el impacto epistemológico de las nuevas metodologías de investigación del universo en el estudio de la existencia animal. En el presente estudio se utiliza una investigación bibliográfica de carácter analítico-reflexivo. En un primer momento, se analiza el gran resultado ontológico de los descubrimientos de Copérnico y de sus seguidores, a saber, la homogeneidad de la naturaleza. Su tratado del siglo XVI, mucho más que revolucionar la comprensión del cosmos y establecer el heliocentrismo como hipótesis, postula que una misma sustancia rige el comportamiento de los cuerpos por debajo y por encima de los cielos. Con el éxito de estos descubrimientos, los naturalistas que investigaban los cuerpos animales quisieron demostrar el éxito epistemológico de la empresa copernicana. Así, aplicaron la experimentación y las matemáticas a sus “objetos” de estudio y lograron verdaderas hazañas al desentrañar los mecanismos del funcionamiento de la vida. Sin embargo, no se dieron cuenta de que, al seguir los pasos de la exitosa *Filosofía Natural*, terminaban dejando de lado aspectos importantes de la existencia animal, como la conciencia, la sensibilidad y los sentimientos. Definitivamente excluidos del registro científico como “tabúes” del quehacer científico, tales aspectos hicieron que la vida animal se volviera aún más enigmática que antes.

Palabras clave

Conciencia animal; revolución científica; ética animal.

Introdução

Em 1637, o filósofo francês René Descartes¹ levantou uma tese que seria debatida por séculos, a *tese da insensibilidade animal*. Segundo sua ontologia, somente um ser dotado de *espírito* (*res cogitans*) poderia *experimentar* as *paixões da alma*, dentre as quais se encontra a capacidade de *dor* e *prazer*. Tratava-se, em realidade, de uma passagem tímida no prólogo de sua física, mas logo chamou a atenção de um sem-número de intelectuais engajados com a questão da *alma animal*. Não muito tempo depois, o naturalista passaria a ser conhecido como o grande autor da ideia da *besta-máquina*, isto é, animais são autômatos cujo funcionamento bem poderia dispor do *status ontológico* de um dispositivo mecânico qualquer. Já no século XX, depois do reavivamento em campo filosófico do interesse pela *animalidade*, a paternidade cartesiana da atitude atual em relação aos animais seria constantemente evocada.² Uma pergunta, no entanto, é com frequência deixada de lado pela chamada literatura animalista: de onde saíram os pressupostos que permitiram ao engenho cartesiano a elaboração de um discurso da animalidade enquanto uma *fria máquina de estímulos e respostas*? O filósofo alemão Hans Jonas levantava, nas décadas de 1960 e 1970, uma hipótese bastante interessante. E se o movimento que culminaria na dessacralização da vida e no vilipêndio da subjetividade dos seres vivos tivesse um rastreio que levaria até o terreno da astronomia? A ideia de uma *homogeneidade universal* — o monismo materialista — estava implícita na grande obra de Nicolau Copérnico, que, a despeito de passar despercebida por seu autor, não deixaria de se estender para outros ramos da ciência.

Partindo desse pressuposto, a pesquisa levada a cabo a seguir objetiva analisar *quais os impactos da Revolução Científica* na elaboração de um discurso sobre a animalidade. Tendo essa finalidade em mente, opera-se uma pesquisa bibliográfica de caráter analítico-reflexivo em torno da temática selecionada. Para tanto, dividiu-se o estudo em duas partes: a) em um primeiro momento, investigar-se-á como os êxitos e falhas da metodologia quinhentista de Copérnico e Galileu se estenderam até os naturalistas que investigavam seres vivos; em seguida, b) sondar-se-ão os efeitos dessa nova cosmovisão especificamente nos animais.

O que se encontrará nas páginas que se seguem é uma forte influência do modo de pensar da *física clássica* dentro das paredes dos laboratórios dos cientistas que lidam com a vida extrahumana. O processo todo, designado de *mecanomorfização*, recolhe do estrondoso sucesso da astronomia a mesma lógica de análise: *um conhecimento é válido se e somente se passar pelo crivo da matematização e/ou experimentação*. Mas, uma vez que aspectos de entidades orgânicas não se deixam capturar por semelhante método — como as *sensações* —, como garantir que elas sejam ainda inseridas no registro dos cientistas? Para um montante significativo de intelectuais, de melhor proveito seria extirpá-la do relato. Assim, o frenesi intelectual causado pela revolução científica estenderia suas sombras até a mais inocente das vidas animais.

¹ Descartes, *Oeuvres de Descartes* VI, p. 57.

² Cf. Singer, *Animal liberation*; Felipe, *Ética e experimentação animal*; Francione, *Animals, Property, and the Law*; Francione, *Introduction to Animal Rights*; Regan, *Animal rights, human wrongs*; Regan, *Jaulas vazias*.

1. O furor da revolução científica atinge os animais

Era uma manhã, 5 de maio de 1967, quando o filósofo alemão Hans Jonas se colocou diante do público para proferir sua conferência intitulada *The Scientific and Technological Revolutions*. Algumas dezenas de minutos de um inglês muito claro e bem articulado chegavam ao gravador próximo ao microfone, embora, vez ou outra, certos fonemas típicos de sua língua materna reivindicassem sua identidade. Naquele dia, os homens e mulheres que saíram de suas casas testemunharam uma viagem temporal por clássicos nomes como *Copérnico*, *Newton*, *Galileu*, *Kepler*, *Bruno* e *Leibniz*. O tema não era tão distante de tantas histórias da ciência então publicadas, o que tornava o assunto bem conhecido do público. A grande descoberta dos astros encantava tanto em sua época de descoberta quanto nos séculos vindouros. No entanto, a intenção de Jonas não era alimentar a vaidade do pensamento ocidental com mais um elogio rasteiro acerca de *sua vocação científica*. Sendo um filósofo, seu objetivo era outro: sob as descobertas mais famosas da Revolução Científica se escondia uma espécie de amálgama ontológica que gritava uma visão de mundo de muitas consequências filosóficas — ela deveria, finalmente, ser exposta. Tratava-se do substrato metafísico e epistemológico que sustinha toda a empresa científica daquele projeto: “*um conjunto de leis é suficiente para explicar todos os fenômenos*”³ do universo. A sentença poderia até soar simples e, em certo sentido, entediante a olhos contemporâneos, mas não deveria ser subestimada.

Sua extensão não se restringia apenas ao campo dos corpos da física, tais como os astros ou os pêndulos. Seu domínio estendia-se, também, para a anatomia e fisiologia, de modo que o mesmo postulado ontológico seria soberano, seja no reino dos astros ou dos seres vivos. Paradoxalmente, isso tornava a mecânica a grande condutora do universo — antes mesmo da era das máquinas. Razão pela qual não era incomum, por aqueles séculos, o vocabulário dos autômatos aplicado aos animais, de que Descartes fora apenas um entre diversos usuários.⁴ Fosse um cadáver inerte, um planeta revolucionando sua órbita ou um verme contorcendo-se sobre carne podre, tudo no “nível básico da realidade”⁵ era regido por essa lei universal do cosmos. A física, entrelaçada com a biologia sob a antiga alcunha de *Filosofia Natural* [*Philosophiae Naturalis*], explorava um conceito agora chamado de *Natureza*. Com a homonímia, o que ela ditava para o cosmos se aplicava também aos seres vivos. *Tudo é concebido* “como um grande automatismo de forças indiferentes”.⁶ Sob essa lente, a mecânica se tornava a diletta ferramenta dos naturalistas — seja dos que olhavam para o céu, seja dos que olhavam para os animais.

Algumas contradições, no entanto, eram apenas dificilmente ignoradas. A interseção forçada causou incômodo a muitos que perceberam complicações em transpor aquilo que aprendiam com a matéria dos céus ao orgânico. Um biólogo de inclinações vitalistas, certo Hans Driesch, reclamava na década de 1920 que os

³ Jonas, *Philosophical essays*, p. 68, grifos no original.

⁴ Cf. Sganzerla, Xavier, *O paradigma do animal-máquina como gênese da ciência reducionista*.

⁵ Jonas, *Philosophical essays*, p. 68.

⁶ Jonas, *Philosophical essays*, p. 70.

triumfos dos métodos utilizados pelos físicos esparramavam-se onde, talvez, não tinham direito. Absolutamente tudo se converterá em mecânica, até mesmo as tentativas de se conceber uma "teoria da vida".⁷ O que não seria um problema, não fosse uma diferença crucial entre os *corpos* estudados por físicos e biólogos. Algo que é verdade era mais facilmente percebido pelo senso comum quando observado sob as lentes do idioma de Driesch. Diz-se, em alemão, *Körper* e *Leib*, cuja tradução em línguas latinas é *corpo*. O primeiro, no entanto, refere-se tão exclusivamente ao material de estudo do cientista objetivo: um astro no céu, um trem sobre os trilhos em determinada velocidade etc. Em suma, *Körper* pertence à esfera regida pelo inflexível poder do *determinismo*. Eles podem ser *medidos*, *computados* e suas trajetórias futuras podem ser *previstas*. *Leib*, por outro lado, refere-se *exclusivamente* ao *corpo biológico*, suscetível a comportamentos tão acidentais que causariam constrangimentos ao psicólogo que buscasse leis universais para estabelecer qualquer sorte de previsão rigorosa das ações humanas.⁸

Havia, no entanto, aspectos da existência orgânica que colocavam entraves à mecanização de tudo o que existe. O que dizer, por exemplo, do *pensamento* que desde Descartes (*cogitans*) impunha dificuldades ao naturalista que o buscasse explicar? As respostas costumavam cair em certos paradoxos. De um lado, o caminho dualista, que tornava cientificamente inexplicável uma propriedade que não tinha o direito de ser, posto ser constituinte da experiência humana — os pensamentos e os sentimentos; de outro, o caminho monista e materialista que o admitia como uma espécie de *qualitas occulta* da matéria. De acordo com Aram Vartanian, Newton não havia sido bem-sucedido apenas com as vitórias de sua física, mas havia influenciado mesmo diante de seus fracassos. O matemático britânico havia mostrado que era possível combinar ignorância à rigidez científica, quando permitiu que uma força enigmática — a gravidade — reger sua cosmovisão. Pelo mesmo caminho, não deveria ser um absurdo que o cérebro secretasse pensamentos, porque a matéria tem lá e aqui muito de "mistério perene".⁹ Uma vez tendo resolvido o enigma sobre o que atraía os corpos uns para os outros, a resposta poderia lançar luz à milenar e problemática ligação entre *matéria* e *pensamento*. Esse foi um caminho tomado por um rigoroso materialista, o médico La Mettrie, que se viu no direito — assim como Newton — de deixar inexplicada ao menos *uma* propriedade funcional da matéria, sua capacidade para o pensar.

O uso bem-sucedido da geometria para prever e descrever os fenômenos celestes se tornava um fracasso ao tentar responder ao "porquê" daquele comportamento. Era verdade que seria possível calcular a trajetória de um corpo que atravessava o espaço com absoluta precisão, bastando apenas que certas variáveis fossem preenchidas, como velocidade e massa; no entanto, a mesma matemática era obrigada a se calar diante da pergunta "*por qual razão é assim?*". Por que, por exemplo, uma pedra se desloca para o chão todas as vezes em que é

⁷ Driesch, *Geschichte des Vitalismus*, p. 20.

⁸ A tentativa spinozista de uma *psicologia* moldada à maneira do geômetra é um caso exemplar: "vemos, portanto, que aquele que ama necessariamente se esforça por ter presente e conservar a coisa que ama; e, ao contrário, aquele que odeia se esforça por afastar e destruir a coisa que odeia" (Spinoza, *Ethica ordine geométrico demonstrata*, p. 136). Nota-se uma tentativa de *prever* comportamentos humanos (e não humanos!) sob o signo de uma determinação universal, luxo do qual o físico clássico dispõe. Não é preciso um mergulho tão profundo na história dos costumes humanos, no entanto, para ver essa audaciosa proposição ruir: não raro, busca-se *destruir o que se ama e preservar o que se odeia*.

⁹ Vartanian, *La Mettrie's L'Homme Machine*, p. 67.

solta no ar? Mesmo o astrônomo Nicolau Copérnico não conseguia compreender o que colocava em movimento o *sistema do mundo* em seu revolucionário modelo explicativo. Faltando uma explicação, a linguagem que usava para a gravidade era *antropomórfica*: ela não seria outra coisa “senão um certo *desejo natural* introduzido nas partes pela divina Providência do autor do Universo para que se encontrem na sua unidade e integridade, reunindo-se em forma de esfera”.¹⁰ Vocábulo antropomorfizados eram respostas fáceis dadas a difíceis problemas; ao mesmo tempo, devolviam ao universo uma espécie de “mistério” que via na contrapartida dos corpos biológicos certa equivalência.

Após o movimento da Revolução científica, crescia a impressão de que uma espécie de *força extranatural* regia tanto o universo das estrelas quanto o dos seres vivos. Se era dado a Copérnico o direito de entregar nas mãos da divindade e do antropomorfismo o *motor* da gravidade, por que os anatomistas não poderiam fazer o mesmo? Muitas personalidades seguiram esse caminho. A criação de toda a vida terrestre foi relatada por certo Haller, que apostava no momento da Criação como verdadeiro “*fiat vita*” do mundo: “Deus engendrou todas as estruturas [de uma vez]; elas não evoluem, elas apenas crescem; nenhuma parte é formada [*gebildet*] a partir de outra, todas aparecem ao mesmo tempo [*alle sind zugleich da*]”.¹¹ No século XVIII, um influente fisiologista alemão de nome Johann Friedrich Blumenbach respondia a semelhantes doutrinas, que não eram nem puramente teológicas, nem puramente naturalistas, mas transitavam em um *continuum* epistemológico. Blumenbach reclamava que não poucos intelectuais tomaram o caminho de “descartar toda concepção [*Zeugung*] no mundo e acreditar que os humanos e animais, que já viveram e um dia vão viver, foram criados no germe [*Keim*], ao mesmo tempo, juntamente com a primeira Criação”.¹² Um século mais tarde, o problema ainda era tema de contendas. Charles Darwin, escritor da colossal *On the Origin of Species*, admitia não ter respostas à questão sobre a origem germinal dos animais: “não é uma objeção válida que a ciência atual não lançou luz sobre o grande problema da essência da origem da vida. Quem pode explicar qual é a essência da atração da gravidade?”.¹³ Seu trunfo era a falha de Isaac Newton. Pois, se até mesmo um reconhecido naturalista, tão bem-sucedido em seu projeto de colocar ordem no cosmos, fora acusado de “introduzir ‘qualidades ocultas e milagrosas na filosofia [natural]”,¹⁴ sua falta não poderia ser tão grave. Também Blumenbach, valendo-se do conceito de *Lebenskraft* [força vital] e *Bildungstrieb* [impulso formativo], cita Newton, dizendo que, se era possível incluir uma *qualitas occulta* no mundo, como era a gravidade, ele não tinha menos direito de se valer do mesmo artifício: “*Causa latet, vis est notissima* [a causa se esconde, a força é notória]”.¹⁵

Correndo lado a lado com o enigma que incomodava os investigadores dos astros — *de onde vem a gravidade?* —, a charada “*que força é essa que move os corpos biológicos?*” também permanecia sem resposta. Até mesmo René Descartes intentara resolvê-lo. O filósofo francês lançou mão de uma ficção tão materialista que cumpria todos os requisitos da então nascente ciência. Nomeou-a, no entanto,

¹⁰ Copérnico, *As revoluções dos orbes celestes*, p. 45, grifo meu.

¹¹ Driesch, *Geschichte des Vitalismus*, p. 54.

¹² Blumenbach, *Über den Bildungstrieb*, p. 14.

¹³ Darwin, *The origins of Species*, p. 519.

¹⁴ Darwin, *The origins of Species*, p. 520.

¹⁵ Blumenbach, *Über den Bildungstrieb*, p. 34.

de modo pouco afeito ao materialismo: *esprits animaux*, termo que aparece em *Traité de l'homme* com uma roupagem mecânica e fisiológica. Sua função está em gerar a energia responsável por movimentar o maquinário através do "calor do coração",¹⁶ como um combustível põe um autômato em marcha. Contudo, sua resposta, a despeito da pretensão de cientificidade, logo caiu em descrédito, sobretudo entre aqueles apenas convencidos pelos resultados empíricos. Alguns séculos mais tarde, o fisiólogo Claude Bernard colocaria um definitivo fim à questão ao explicar o movimento do corpo biológico valendo-se de conceitos ainda hoje utilizados. Paul Bert escrevia que fora graças à "superioridade"¹⁷ de Bernard que se pode hoje chegar às "ciências dos seres vivos"¹⁸ e "da matéria morta"¹⁹ com a mesma exatidão.

As perguntas não respondidas por Copérnico e Newton ofereciam fôlego a certos anatomistas e fisiologistas para engajarem na grande questão acerca da *força vital* dos organismos. Disputa que foi registrada por Randl em seu *Geschichte der Biologie*, obra em que narra as inventividades do *vitalismo* e do *materialismo* ao buscar entender as propriedades inerentes à consciência. O *vitalismo*, tentando preencher as lacunas deixadas por sua antípoda — a origem das vontades, da consciência ou da liberdade —, valia-se constantemente da licença metodológica fornecida por Newton. Seus teóricos entendiam que "não é a energia química que trabalha no músculo, mas o músculo trabalha com ajuda dessa energia".²⁰ Ora, sendo distinto do corpo da física [*Körper*], o corpo da biologia [*Leib*] ganharia uma *força agente*, cuja função estava em *dar início* a uma cadeia de movimentos. Era como se cada organismo vivo fosse uma *criação ontológica*, destacada do grande determinismo que tudo regia. Uma vez que era *extramaterial*, o cientista habitual não se via em condições de determiná-la experimentalmente. Os nomes que recebera foram múltiplos: *vis essentialis*; *Lebenskraft*; *la force*, etc.

Da perspectiva dos materialistas, o vitalismo nada mais era que uma artimanha para manter velados os processos químicos da vida, sustentado graças a uma espécie de medo de *revelar o enigma do mundo*. Mas toda a empresa parecia perder fôlego a partir de 1859, quando Darwin publicava seu *On the Origin of Species*, que oferecia regras mais claras para o desenvolvimento de todo organismo terrestre. Para Agutter e Wheatley, a "teoria da evolução [...] fornece o único meio conhecível pelo qual podemos explicar 'propósito' [*purposiveness*] mecanicamente, dispensando a 'entelêquia', os fragmentos restantes do aristotelismo; transformando, portanto, a biologia em científica".²¹ Todo resquício do vitalismo, aos poucos, evanesceria do registro científico da realidade, sendo substituído por mecanismos mais fáceis de se rastrear objetivamente.

No entanto, o grande entrave da teoria mecanicista, a saber, o "*porquê*" do movimento dos corpos biológicos, era superado no exato momento em que a fisiologia registrava leis mecânicas para o funcionamento dos seres vivos. A questão, desde um ponto de vista científico, era resolvida à medida que os séculos

¹⁶ Descartes, *L'homme de René Descartes et la formation du foetus*, p. 11.

¹⁷ Bernard, *La Science Expérimentale*, p. 19.

¹⁸ Bernard, *La Science Expérimentale*, p. 19.

¹⁹ Bernard, *La Science Expérimentale*, p. 19.

²⁰ Randl, *Geschichte der Biologischen Theorien*, p. 80.

²¹ Wheatley; Agutter, *Thinking about life*, p. 205.

XIX e XX tomavam rumo. Já no início do século passado, relata o zoólogo Heinrich Ziegler, as "novas ciências naturais desistiram do conceito de força vital [*Lebenskraft*]"²² porque essa "obscura e secreta força não se deixa pesquisar e determinar experimentalmente".²³ Apenas trinta anos antes, o francês Claude Bernard argumentava que a vida somente seria entendida uma vez que se usassem termos mecânicos, de tal modo que "o método que deve dirigir a fisiologia [a ciência do fenômeno da vida] é o mesmo daquele das ciências físicas; [...] é, ainda hoje, o mesmo que no tempo de Galileu".²⁴ O movimento parecia ser claro: assim que a biologia houvesse dominado os mecanismos fisiológicos dos processos vitais, os filósofos e os vitalistas teriam pouco a dizer no que tange ao funcionamento orgânico. A questão seria muito menos filosófica, portanto, e muito mais *científica*. A tal ponto, parecia resolvida a questão que, dez anos após Ziegler clamar a vitória do materialismo, Driesch afirmava, um pouco se lamentando, que o vitalismo havia desaparecido porque ninguém mais se dava ao trabalho de investigar um conceito que não se deixasse sondar pelas ferramentas de laboratório. O vitalismo "morreu por falta de opositores".²⁵

Impossível de se capturar dentro das paredes do laboratório, a reflexão especulativa caía em desprestígio porque as conquistas advindas do campo da física pareciam extraordinárias demais para serem ignoradas. Já no início da Revolução Científica, Copérnico afirmava a primazia dos conhecimentos objetivos ao ecoar um antigo adágio grego: "que não entre aqui aquele que não seja versado em Geometria".²⁶ A frase se encontrava como *epígrafe* de seu livro — no qual se podia interpretar que não leia esta obra os não iniciados na matemática. É porque a veracidade do seu projeto — o estabelecimento do heliocentrismo — apenas poderia ser compreendida graças à certeza oferecida pelos números. Não se tratava mais de especulação, pois o leitor, munido de sua razão e de seus conhecimentos matemáticos, poderia comprovar a hipótese ali levantada. Uma teologia não seria mais necessária. Tampouco uma filosofia milenar. A matemática, ferramenta ideal à objetivação, era agora invocada.

Algumas décadas mais tarde, outro grande herói do movimento, Galileu Galilei, defendia suas ideias usando a mesma estratégia de Copérnico, mas com uma adição: nunca mais a tradição garantiria o *status* de verdade de uma proposição. Encontra-se em seu famoso *Il Saggiatore* a expressão mais popular dessa ideia:

Parece-me também perceber em Sarsi sólida crença que, para filosofar, seja necessário apoiar-se nas opiniões de algum célebre autor, de tal forma que o nosso raciocínio, quando não concordasse com as demonstrações de outro, tivesse que permanecer estéril e infecundo.²⁷

²² Ziegler, *Der Begriff des Instinktes einst und jetzt*, p. 31.

²³ Ziegler, *Der Begriff des Instinktes einst und jetzt*, p. 31.

²⁴ Bernard, *La Science Expérimentale*, p. 12, grifos meus.

²⁵ Driesch, *Geschichte des Vitalismus*, p. 121.

²⁶ Copérnico, *On the revolutions of the Heavenly Spheres*, p. VIII.

²⁷ Galilei, *O ensaiador*, p. 32.

A Antiguidade não só não estava em posse da veracidade, mas também seus erros mais grosseiros eram como que expostos aos olhos de toda aquela geração de cientistas. O mundo acabava de se matematizar:

A filosofia encontra-se escrita neste grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (isto é, o universo), que não se pode compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em língua matemática.²⁸

Tudo o que se poderia descobrir sobre o universo estava escondido *dentro dele*, sendo acessível a quem quer que tivesse a ferramenta adequada para ler seus segredos. Assim, o que antes se assemelhava à incógnita e ao mistério, aos poucos, perdia sua aura de ignorância. A matemática *gritava* o funcionamento do mundo. Mas se é verdade que ela garantiria o status de verdade de uma teoria, somente ela não bastaria. Para Galileu, a experiência fala tanto quanto os números, pois suas descobertas eram verdadeiras e claras “para os sentidos, eu mesmo o demonstrei e deixei à mão de quem quisesse ver um telescópio perfeito para testar”.²⁹ A conexão irreversível dos sentidos com a abstração numérica: eis o novo ferramental teórico de acesso à realidade, que seria aplicado tanto aos astros nos céus quanto aos animais sobre a Terra.

As descobertas da astronomia acabavam por se difundir até os confins mais distantes da zoologia e da botânica. Segundo Jonas, essa ramificação, que não parecia poupar nenhum campo da ciência, era uma espécie de “avanço ontológico [*ontological breakthrough*]”³⁰ para o saber no geral. Tratava-se, em suma, de um rompimento com a antiga cosmovisão. Muito além de simples “descobertas”, o cenário, agora, ganhava contornos antropológicos e existenciais: a alteração de como o próprio humano enxergava a si no cosmos. Isso não alterava apenas a sua vida, é claro, mas também a de outros seres. Se tudo o que há são corpos, entrelaçados em um jogo de força causal e determinística, nada mais natural do que o reino da vida fosse subjugado por esse processo.

Não sem razão é possível encontrar no ano de 1943 um paralelismo simbólico. Além de ser uma espécie de prefácio do mundo moderno, que então emergia, ele testemunhava duas façanhas metodológicas e literárias de profunda significação. Trata-se das colossais *Revolutionibus orbium coelestium*, de Nicolau Copérnico, e *De humani corporis fabrica*, de Andreas Vesalius — um astrônomo e um anatomista. Ambos são representantes de uma maneira mais eficiente, em termos de resultados objetivos, de se encarar a natureza, seja a morta ou a viva: “o macrocosmo e o microcosmo”, escreve Jonas, “o abstrato e o concreto, o matemático e o empírico, construção e observação”.³¹ Mas em um outro aspecto os textos retêm semelhanças: são ricos nas descrições rigorosas, servindo de modelo paradigmático às novas descobertas que estavam por vir nos séculos vindouros.

Jonas elenca três elementos que, a despeito de estarem distantes da mente de seu criador (Copérnico), geraram uma novíssima “cosmologia física”.³² Não se deve pensar que se tratava de uma mera releitura de antigas informações

²⁸ Galilei, *O ensaiador*, p. 32.

²⁹ Galilei, *O ensaiador*, p. 32.

³⁰ Jonas, *Philosophical essays*, p. 49.

³¹ Jonas, *Philosophical essays*, p. 52.

³² Jonas, *Philosophical essays*, p. 52.

astronômicas — a saber, a transição do geocentrismo para o heliocentrismo. Ao fim e ao cabo, uma tríade ontológica foi erigida pelo projeto copernicano: a) a homogeneidade da natureza; b) a ausência de uma sólida arquitetura ou ordem ao cosmos; c) sua provável infinitude. O primeiro item merece um olhar cuidadoso. Afirmar que a natureza é homogênea significa dizer que bastava reproduzir, com rigor, as metodologias dos astrônomos para que se pudesse galgar o mesmo sucesso ao se olhar para os organismos vivos. A partir dela, as mentes científicas estariam livres para afirmar a nova e duradoura tese segundo a qual nada seria necessário a um animal que não fosse encontrado antes em estruturas inorgânicas. Com isso, iam-se as dinâmicas processuais da consciência em primeira pessoa, tal como as sensações e as emoções. Se Descartes afirmaria décadas mais tarde sua tese controversa da "insensibilidade das bestas", isso apenas poderia ocorrer porque há muito tempo o terreno fora preparado.

2. As diretrizes da análise do comportamento animal a partir da física clássica

Ao manter em mente o panorama acima delineado, deixa-se de surpreender que a existência animal tenha sido, durante muitos séculos, relegada a um mero autômato. Já a invenção da ideia de uma *ação responsiva por reflexo*, cujo fundamento se encontra na mecânica, serviu de substrato para designar os animais como deterministas e sem propósitos. Tal ideia gozou de uma popularidade que seus arautos jamais poderiam imaginar. Se antes a mecanomorfização dos animais ocorrera como corolário de uma física mecanicista (vide Descartes), agora ela se tornava a chave de leitura dos comportamentos animais. Claude Bernard, aqui encarado como a materialização do fisiologista deslumbrado com a Revolução Científica, expressa de modo claro essa transição: "o método experimental", escreve o naturalista, "o qual desde muito tempo é aplicado com tanto sucesso ao estudo dos corpos brutos, tende, hoje em dia, cada vez mais a se introduzir no estudo dos fenômenos do corpo vivo".³³ A mecanomorfização dos não humanos passa, assim, a se tornar mais clara: "os fenômenos dos corpos vivos são, como aqueles dos corpos brutos, submetidos a um *determinismo* absoluto e necessário".³⁴ Não se deve pensar que a tese carrega apenas uma ontologia materialista, pois, se é verdade que esses seres são "máquinas reflexivas", isso também carrega uma conclusão moral evidente: o status ontológico significa, ao mesmo tempo, o status moral.

Para os animais, esse movimento foi decisivo, pois reduziu sua — antes vívida — imagem a uma mera máquina de reproduzir ações. Era como se fossem molas, nas quais seria possível criar uma tensão e, como resultado da tensão acumulada, executavam movimentos previsíveis e determináveis. Os comportamentos engenhosos que por vezes manifestam não passariam de instruções inflexíveis dadas pela natureza desde o seu nascimento. Ainda no século XX, era possível encontrar os resquícios dessa ideia ao ler os registros científicos. Significativa é a ilustração que oferece o zoólogo alemão Adolf Portmann:

³³ Bernard, *La Science Expérimentale*, p. 37.

³⁴ Bernard, *La Science Expérimentale*, p. 40, grifo no original.

A impressão de que a rigidez [*Starrheit*] geneticamente dada determina a vida dos insetos levou muitos biólogos a estabelecerem o conceito de sistema de pulsão instintivo [*instinktiven Antriebsysteme*] como a ordem de um comportamento que, típico da espécie, ocorre quase sem variantes individuais, estereotipada para todos os indivíduos, estereotipada também na repetição pelo próprio indivíduo que é dado sem qualquer processo de aprendizado de experiências possíveis.³⁵

Uma resposta a uma situação era determinada geneticamente e repetida sem nenhuma sorte de controle. A oposição entre cognição e instinto é frequente nesse gênero de literatura. Falar em um *instinto pensante* ou *reflexo refletido* tornava-se um contrassenso, pois, de acordo com a opinião então vigente, ainda que o corpo fosse destruído no processo de execução do impulso [*Antrieb*], ele continuaria a ocorrer. Há, inclusive, um exemplo que se tornou clássico entre os naturalistas. Como bem notou Naconecy, evoca-se ele constantemente para determinar a implacável determinação da vida insetal: "se cortarmos o abdômen de uma vespa enquanto ela estiver se alimentando, sua cabeça continua a sugar o alimento".³⁶ Portmann se posicionava criticamente a esse tipo de "imagem",³⁷ uma vez que colocava os invertebrados em extrema oposição ao comportamento de seres humanos, que seriam marcados pela "exploração, aprendizado e hesitação".³⁸ Por esse motivo, a palavra é lançada ao debate "com muita frequência"³⁹ para distinguir o "plano de fundo animalesco, do qual nossos comportamentos livres se diferem como um caso especial".⁴⁰ Esse conceito passaria a ser usado com bastante *desconfiança* [*Mißtrauen*] pelo zoólogo, pois se convertera em uma "expressão vazia".⁴¹ Também Jonas percebia, em 1979, o trunfo do termo "instinto" como um gênero de "palavra mágica"⁴² para tolher toda a possibilidade de agir premeditado [*vorstellende*] da vida animal.

Na literatura mais recente, o panorama continua o mesmo. Fischer e Santos são testemunhas da situação. Em uma publicação da última década, elas buscavam determinar a percepção que certos animais tinham nos laboratórios científicos. As pesquisadoras queriam, em suma, investigar *como a ciência atualmente lida com esses organismos*. Tendo analisado 250 artigos, chegaram à seguinte conclusão: "o fato de alguns pesquisadores considerarem os processos cognitivos dos invertebrados menos complexos, leva erroneamente à concepção que estes apresentem respostas automáticas e independentes de fatores externos".⁴³ O corolário: "um número significativamente baixo de autores se preocuparam em descrever o transporte e relatar o uso de anestésicos".⁴⁴ O bem-estar animal sequer é considerado àquelas criaturas que não gozam do privilégio de receber dos humanos a dote da consciência. Essa é uma relação bem frequente na literatura.

³⁵ Portmann, *Biologie und Geist*, p. 16.

³⁶ Naconecy, *Ética animal*, p. 136.

³⁷ Portmann, *Biologie und Geist*, p. 16.

³⁸ Portmann, *Biologie und Geist*, p. 16.

³⁹ Portmann, *Biologie und Geist*, p. 16.

⁴⁰ Portmann, *Biologie und Geist*, p. 17.

⁴¹ Portmann, *Biologie und Geist*, p. 17.

⁴² Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, p. 12.

⁴³ Fischer; Santos, *Bem-estar em invertebrados*, p. 29.

⁴⁴ Fischer; Santos, *Bem-estar em invertebrados*, p. 29.

Peter Carruthers, contrário a qualquer ideia de *direitos animais*, é um exemplo paradigmático. Afirma o filósofo que “se a consciência é como acender uma luz, então pode ser que suas vidas não sejam nada além de escuridão”.⁴⁵ Ao eliminar a possibilidade de agir conscientemente por parte dos animais, ele afirma que “não há base para estender a proteção moral [...] para além do que atualmente temos. Em particular, não há motivos morais para proibir a caça, pecuária ou testes em laboratórios”.⁴⁶ O movimento é claro: seguindo a metodologia estabelecida quando da revolução científica, nenhum processo cognitivo que não seja capturado pela metodologia de laboratório pode ser considerado; descontando os processos em primeira pessoa, segue-se uma redução ontológica, a qual colocaria os animais não humanos sob o *status* de mera matéria.

Quando os teóricos saídos da física — ávidos entusiastas da metodologia aprendida nos idos da Revolução Científica — versam sobre os seres vivos, esse recorte epistêmico se torna ainda mais evidente. Em 1930, o físico Sir James Jeans escrevia seu *The Mysterious Universe*, buscando investigar a *vida* a partir de sua área. Afirmava o autor que “a matéria viva consiste em átomos bastante comuns, principalmente de átomos com a capacidade especial para a aglutinação de moléculas extraordinariamente grandes”.⁴⁷ Não estando essencialmente equivocada, a passagem toda percorre o fenômeno sem nunca se distanciar do mecanicismo que tanto sentido fazia para descrever o universo. Jeans fala em átomos, moléculas e ligações, deixando aspectos biológicos fundamentais em segundo plano.

Não passaria muito tempo até que o célebre físico Schrödinger redigisse uma obra na qual confessava, em pleno prefácio, que poderia ser considerado “tolo”⁴⁸ por seus colegas, uma vez que escrevia ali sobre uma matéria da qual tinha conhecimento apenas de “segunda mão”.⁴⁹ Para ele, “um cientista deve ter um completo e detalhado conhecimento, obtido de fontes primárias, de *alguns* objetos e, portanto, não se espera dele que escreva sobre algum tópico no qual ele não é um mestre. [...] Suplico renunciar a essa *obrigação*”.⁵⁰ Por que, então, dar-se ao trabalho de adentrar uma área de que, admitidamente, tão pouco conhecimento dispunha? É que os recentes achados da física obrigavam a uma nova análise do fenômeno do vivo — uma vez mais era preciso reduzir a biologia a um tipo especial de física; uma que lidava com seres orgânicos.

Dentro da biologia, o reflexo de semelhante paternalismo começa a aparecer, sobretudo aos cientistas afeitos à maquinaria neurológica dos animais. Um célebre neurocientista do século passado, o pesquisador Jaak Panksepp, argumentava que observações anedóticas — comportamentos observados *in natura* ou em *ambientes controlados* — eram, no melhor dos casos, apenas uma *desculpa* para uma investigação mais objetiva: “essa literatura é baseada na evidência que a maioria dos cientistas considerariam, sendo generoso, somente como o prelúdio de um trabalho experimental rigoroso”.⁵¹ Leia-se: o testemunho de uma ação precisa

⁴⁵ Carruthers, *The animal issue*, p. 171.

⁴⁶ Carruthers, *The animal issue*, p. 196.

⁴⁷ Jeans, *The Mysterious Universe*, p. 18.

⁴⁸ Schrödinger, *What is life*, p. VII.

⁴⁹ Schrödinger, *What is life*, p. VII.

⁵⁰ Schrödinger, *What is life*, p. VII, grifo no original.

⁵¹ Panksepp, *Affective consciousness*, p. 35.

vir acompanhado de uma descrição neurobiológica e, se possível, de um exame de imagens que fornece à hipótese um caráter incontestado. A quantificação de processos comportamentais e conscientes, sua descrição segundo parâmetros fechados e pouco abertos a incógnitas, é a consequência latente da ciência biológica que retira de sua irmã a condição de patrona do conhecimento. Que toda essa labuta se tornasse um entrave ao entendimento do comportamento animal, era algo que muitos começaram a notar já no século passado.

Diversos autores dentro das ciências reconheceram a necessidade de enfrentar esse espectro. Von Uexküll⁵² e sua tentativa de entender a *Innenwelt* animal são apenas *uma* de muitas investidas já empreendidas. A ciência buscou levar a ideia a sério só muito mais tarde, quando, nos anos 1990, o etólogo cognitivo Donald Griffin lastimava testemunhar o “tabu contra as experiências mentais e subjetivas dos animais não humanos”⁵³ se converter em um sério “impedimento à investigação científica”.⁵⁴ Ou ainda o próprio Jaak Panksepp, que reclamava ser o horror ao antropomorfismo tão nocivo à prática científica que impossibilitava, muitas vezes, a adoção de “dados científicos”⁵⁵ confiáveis. Também o etólogo Gordon Burghardt expressou essa preocupação ao escrever que, na tentativa de se afastar da acusação de antropomorfismo, “a visão de que os animais só vivem no momento, sem memória do passado é desacreditada, mas ainda assim invocada”.⁵⁶ O que passava a ficar mais claro com o fim do milênio era que toda tentativa desesperada de um ganho epistêmico não aconteceu sem barganhar a compreensão da própria animalidade, sacrificada ao ser convertida em objeto de estudo.

Caso se queira estabelecer uma fórmula resumida, poder-se-ia dizer: a astronomia, triunfante na matematização da natureza, tornou-se o dileto paradigma da filosofia natural; para aqueles naturalistas que trabalhavam com matéria viva em seus laboratórios, isso significava *redução*. Ao menos na mesa de vivissecção, tratar cada parte isolada de seu corpo como um dispositivo que obedecia às conhecidas leis da mecânica era um imperativo. Com o sucesso glorioso de uma explicação que inseria o planeta Terra e o Sol sob o mesmo terreno, as regras do funcionamento do Universo agora poderiam ser estabelecidas – e, mais tarde, incorporadas pelas Leis de Newton. O que vale para o Universo vale para a Terra, para os mares, para os ventos e, por fim, para os organismos. Explicar sob os mesmos axiomas toda sorte de organização material, em uma espécie de pretensão universalista, se tornou a ordem do dia. No processo, relevantes facetas da vida subjetiva dos bichos eram por completo ignoradas, chegando ao seu ápice quando cientistas buscaram (e, vale dizer, ainda buscam) negá-las por completo. O que resta a um animal privado de sua subjetividade? O *status* de *mera matéria*, o epíteto de *coisa*.

⁵² Cf. Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*.

⁵³ Griffin, *Animal Minds*, p. 6.

⁵⁴ Griffin, *Animal Minds*, p. 6.

⁵⁵ Panksepp, *Affective consciousness*, p. 56.

⁵⁶ Burghardt, *Animal awareness*, p. 511.

3. Considerações Finais

Este artigo analisou os impactos da Revolução Científica para a elaboração da imagem dos *animais*. A tese foi sustentada por meio da literatura temática que evocava, explícita ou implicitamente, a influência da física até os confins da biologia. Ao transpor o método — sem dúvidas, exitoso — da física clássica para o recôndito terreno dos biólogos, a vida animal fora ignorada. Era, para usar uma expressão de Ernst Mayr, uma “atitude paternal”⁵⁷ que buscava transcender suas fronteiras para outros domínios. Demonstrou-se que, acreditando que o sucesso encontrado no estudo das estrelas poderia ser reproduzido nos seres vivos sem maiores dificuldades, uma espécie de totalitarismo epistemológico foi levada a cabo. Não se trata de dizer, é claro, que *todo* o prestígio do empirismo aplicado à ciência seja fruto de uma relação monocausal com a Revolução Científica. Mas, certamente, ela desempenhou um papel bastante significativo no processo de mecanomorfização animal. Às mentes que herdaram seu projeto intelectual, no entanto, isso nada tinha de banal. Se foi possível determinar uma verdade cosmológica com uma ferramenta a custo desenvolvida, nada mais *natural* do que usá-la para resolver outros enigmas. Ora, uma vez que a consciência animal não poderia ser atestada objetivamente, seria defenestrada do laboratório do cientista, sendo relegada a uma *pseudoquestão*. As palavras do neurocientista Yoham Gutfreund são reveladoras: “uma vez que um comportamento cognitivo é explicado pela dinâmica física de seu circuito neural subjacente, um cientista rigoroso deve [...] rejeitar a hipótese da consciência [dos animais]”.⁵⁸

Todos esses elementos permitem ao investigador a ilação da seguinte conclusão: o processo não se encerra no campo da ontologia. A transição indevida não deixaria de causar prejuízos aos animais, tanto em termos teóricos quanto em termos práticos. Não faltaram, nas últimas décadas, nomes engajados na vivissecção, justificando a prática sob a hipótese de que *animais não sentem*.⁵⁹ Com o temor da *antropomorfização*, excluiu-se a possibilidade de um agir consciente (ou mesmo senciente!) de todos os seres vivos. Caso um cientista, em sua bancada de trabalho, esteja *realmente* convencido de que a ausência de consciência advinda do recorte metodológico utilizado *signifique, de fato*, a inexistência da capacidade para a *dor experimentada*, pode-se apenas imaginar toda a sorte de tormentos que sua cobaia sofrerá. O dano de uma extrapolação desse gênero é testemunhado pela densa literatura temática criada no último século.

Por fim, deve-se mencionar que a presente pesquisa lançou luz sobre a imagem do animal no seio mesmo do *materialismo* e, especificamente, do *meccanicismo*. Outras tradições, que ocorreram em paralelo a elas, poderiam ser investigadas. Estaria, por exemplo, a fenomenologia ou o vitalismo mais bem amparado para lidar com a questão? Como obter um vislumbre hermenêutico do que ocorre na mente dos animais se desviando dos caminhos adotados pela tradição? O universo literário ocidental ofereceria já ferramentas ou se poderia olhar para modos outros de filosofar em busca de respostas?

⁵⁷ Mayr, *The Growth of Biological Thought*, p. 14.

⁵⁸ Gutfreund, *The neuroethological paradox of animal consciousness*, p. 198.

⁵⁹ Cf. Xavier, *O ser entre bestas e máquinas*.

Referências

- BERNARD, Claude. *La Science Expérimentale*. Paris: Librairie J. B., 1878.
- BERT, Paul. Claude Bernard. In: BERNARD, Claude. *La Science Expérimentale*. Paris: Librairie J. B., 1878. pp. 15–35.
- BLUMENBACH, Johann Friedrich. *Über den Bildungstrieb*. Göttingen: Johann Christian Dieterich, 1791.
- BURGHARDT, Gordon. Animal awareness: current perceptions and historical perspective. *American Psychological Study of Social Issues*, v. 65, n. 3, pp. 499–521, 2009.
- CARRUTHERS, Peter. *The animal issue: Moral theory in practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- COPÉRNICO, Nicolau. *As revoluções dos orbes celestes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.
- COPÉRNICO, Nicolau. *On the revolutions of the Heavenly Spheres*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.
- DARWIN, Charles. *The origins of Species*. New York: P. F. Collier & Son, 1909.
- DESCARTES, René. *L'homme de René Descartes et la formation du fœtus*. Avec les remarques de Louis de la Forge a quoy l'on a jouté *Le Monde ou traité de la lumière* du mesme autheur. 2. ed. Paris: Theodore Girard, 1667.
- DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes VI. Discours de la méthode & essais*. Paris: Léopold Cerf, 1902.
- DRIESCH, Hans. *Geschichte des Vitalismus*. Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1922.
- FELIPE, Sônia. *Ética e experimentação animal: fundamentos abolicionistas*. Florianópolis: Editora UFSC, 2014.
- FISCHER, Marta Luciana; SANTOS, Juliana Zacarkin. Bem-estar em invertebrados: um parâmetro ético de responsabilidade científica e social da pesquisa? *Revista Latinoamericana de Bioética*, v. 18, n. 1, pp. 18–35, 2018.
- FRANCIONE, Gary. *Animals, Property, and the Law*. Philadelphia: Temple University Press, 1995.
- FRANCIONE, Gary. *Introduction to Animal Rights: your child or the dog*. Philadelphia: Temple University Press, 2000.
- GALILEI, Galileu. *O ensaiador*. São Paulo: Nova Cultural, 1983.
- GRIFFIN, Donald. *Animal Minds*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- GUTFREUND, Yoham. The neuroethological paradox of animal consciousness. *Trends in Neurosciences*, v. 30, n. 4, pp. 196–199, 2013.
- JEANS, James. *The Mysterious Universe*. Harmondsworth: Penguin Books Limited, 1939.
- JONAS, Hans. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1979.

- JONAS, Hans. *Philosophical essays: From Ancient Creed to Technological Man*. London: Prentice-Hall International Inc., 1974.
- MAYR, Ernst. *The Growth of Biological Thought: Diversity, Evolution and Inheritance*. London: Belknap Press, 1982.
- NACONECY, Carlos. Ética animal... Ou uma "ética para vertebrados"? um animalista também pratica especismo? *Revista Brasileira de Direito Animal*, v. 2, n. 3, pp. 119-153, 2007.
- PANKSEPP, Jaak. Affective consciousness: core emotional feelings in animals and humans. *Consciousness and Cognition*, v. 14, pp. 30-80, 2005.
- PORTMANN, Adolf. *Biologie und Geist*. Zürich: Suhrkamp, 1973.
- RANDL, Em. *Geschichte der Biologischen Theorien: Seit dem Ende des Siebzehnten Jahrhunderts*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1905.
- REGAN, Tom. *Animal rights, human wrongs: an introduction to moral philosophy*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- REGAN, Tom. *Jaulas vazias: encarando o desafio dos direitos dos animais*. Porto Alegre: Lugano, 2006.
- SCHRÖDINGER, Erwin. *What is life: The physical aspect of the living cell*. Cambridge: The University Press, 1944.
- SGANZERLA, Anor; XAVIER, Bruno Henrique do Rosario. O paradigma do animal-máquina como gênese da ciência reducionista: uma leitura a partir de Hans Jonas. *Dissertario*, v. 57, pp. 188-213, 2023.
- SINGER, Peter. *Animal liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*. New York: Open Road Integrated Media, 2015.
- SPINOZA, Baruch. Ethica ordine geomecrico demonstrata. In: SPINOZA, Baruch. *Benedicti de Spinoza Opera: Quotquot Reperta Sunt*. Haiya: Hagae Comitum, 1882, pp. 37-278.
- UEXKÜLL, Jakob von. *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin: Verlag von Julius Springer, 1909.
- VARTANIAN, Aram. *La Mettries L'Homme Machine: A study in the origins of an ideia*. New Jersey: Princeton University Press, 1960.
- WHEATLEY, Denis; AGUTTER, Paul. *Thinking about life: The history and philosophy of biology and other sciences*. Glossop: Springer Dordrecht, 2008.
- XAVIER, Bruno Henrique do Rosário. *O ser entre bestas e máquinas: o restabelecimento ético-ontológico da animalidade em Hans Jonas*. Orientador: Jelson R. de Oliveira. 2024. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2024.
- ZIEGLER, Heinrich Ernst. *Der Begriff des Instinktes einst und jetzt: Eine Studie über die Geschichte und Grundlagen der Tierpsychologie*. Jena: Verlag von Gustav Fischer, 1910.



Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

DOSSIÊ ESPECIAL

POLITICAL DOGS IN THE ANTHROPOCENE

PERROS POLÍTICOS EN EL ANTROPOCENO

CÃES POLÍTICOS NO ANTROPOCENO

Carlo Salzani  

Messerli Research Institute, Vienna, Austria

Submetido em: 14/07/2025

Aceito em: 10/09/2025

Publicado em: 28/10/2025

Como citar: SALZANI, Carlo. Political Dogs in the Anthropocene. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e60307, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.60307



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Carlo Salzani is a research fellow at the Messerli Research Institute in Vienna, where he leads the project *"Animal Suffering and the Politics of Shame"*, funded by the Austrian Science Fund (FWF). His research interests include animal ethics, literary animal studies, animals and politics, and biopolitics. His latest publications include the book *Animals, Empathy, and Anthropomorphism: The Limits of Imagination* (2025) and the co-edited volume *The Biopolitical Animal* (2024).

Abstract

The article proposes expanding the Aristotelian definition of "political animals" to include nonhuman animals. It focuses on dogs, specifically free-living ones, as a possible paradigm for a new interspecies community and politics. However, before examining free-living dogs, the definition of "dog" must be reclaimed from its Western reduction to "pet." Additionally, the cohabitation of dogs and humans must transcend the ethical and political limitations of the "companion species" paradigm, which is based on a Western, minority model (the dog as a human companion) and never questions the power dynamics and hierarchies of this historically and geographically specific model, ultimately reinforcing them. The free-living dog paradigm opens up the relationship to different forms of cohabitation and politics. After briefly examining two examples of legislation that grants free-living dogs the right to inhabit the *polis* (in India and Turkey), the article concludes with a list of key points for reorienting politics along interspecific lines.

Keywords

Political animals; anthropocene; free-living dogs; companion species; right to the city.

Resumen

El artículo propone ampliar la definición aristotélica de "animales políticos" para incluir a los animales no humanos. Se centra en los perros, concretamente en los que viven en libertad, como posible paradigma de una nueva comunidad y política interespecies. Sin embargo, antes de examinar a los perros que viven en libertad, hay que recuperar la definición de "perro" de su reducción occidental a "animal de compañía". Además, la cohabitación de perros y humanos debe trascender las limitaciones éticas y políticas del paradigma de las "especies de compañía", que se basa en un modelo occidental minoritario (el perro como compañero humano) y nunca cuestiona las dinámicas de poder y las jerarquías de este modelo histórica y geográficamente específico, reforzándolas en última instancia. El paradigma del perro en libertad abre la relación a distintas formas de convivencia y política. Tras examinar brevemente dos ejemplos de legislación que concede a los perros que viven en libertad el derecho a habitar la *polis* (en India y Turquía), el artículo concluye con una lista de puntos clave para reorientar la política siguiendo líneas interespecíficas.

Palavras chave

Animales políticos; antropoceno; perros de vida libre; especies de compañía; derecho a la ciudad.

Resumo

O artigo propõe a expansão da definição aristotélica de "animais políticos" para incluir animais não humanos. Ele se concentra nos cães, especificamente os de vida livre, como um possível paradigma para uma nova comunidade e política interespecies. Entretanto, antes de examinar os cães de vida livre, a definição de "cão" deve ser recuperada de sua redução ocidental a "animal de estimação". Além disso, a coabitação de cães e humanos deve transcender as limitações éticas e políticas do paradigma das "espécies de companhia", que se baseia em um modelo ocidental minoritário (o cão como companheiro humano) e nunca questiona as dinâmicas de poder e as hierarquias desse modelo histórico e geograficamente específico, reforçando-as em última instância. O paradigma do cão de vida livre abre a relação para diferentes formas de coabitação e política. Depois de examinar brevemente dois exemplos de legislação que concedem aos cães de vida livre o direito de habitar a *polis* (na Índia e na Turquia), o artigo conclui com uma lista de pontos-chave para reorientar a política de acordo com linhas interespecíficas.

Palavras-chave

Animais políticos; antropoceno; cães de vida livre; espécies de companhia; direito à cidade.

Introduction: Politics in the Anthropocene

Aristotle's definition of the human being as a "political animal" in his *Politics* (I.2, 1253a, 2) has been taken by the Western tradition – even against Aristotle's emphasis on a political *continuum* throughout many species – to uphold a notion of "politics as the enactment of species difference"¹: despite being both *natural* (i.e., biological) and *shared* with other animals – in *The history of animals* (I.1, 488a, 8–13) Aristotle designates as "political animals" a group including "man, the bee, the wasp, the ant, and the crane" – politics has been considered by the Western tradition both the most valuable and the most distinctive feature of human beings, what in the end truly distinguishes and sets apart the humans from the nonhumans. In this framework, the *polis*, the political community, has been conceived as exclusively human and the "animal" – both as nonhuman animals and as humans' own animality – as what borders and defines, by exclusion, this community: the exclusion of animality is what defines the *polis* as such, it is, in a sense, its founding act, but at the same time the *polis* is literally built upon the materiality that is animality.

In the early twenty-first century this framework does not work anymore, in the sense that it no longer reflects reality and, moreover, that it hinders and prevents the realization of a *true* political community. Not only because, over the last few decades, ethologists, biologists and ecologists have dismissed and dismantled the Aristotelian *essential* difference between *phoné*, the animal "voice," and *logos*, the (exclusively human) faculty of reason and language (rational language or articulated language), which for Aristotle conferred the mark and the privilege of "true" politics (*Politics* I.2, 1253a, 10–18), and have adopted in their studies of animal communities the vocabulary and the theoretical toolbox of political scientists, using concepts such as power, community, resistance, justice, violence, norms, hierarchy, and cooperation.² And also not only because, as Michel Foucault and other theorists of biopolitics have argued, in modernity the division between biological life and political life collapses and thus also collapses the neat division between non-political (nonhuman) animals and political humans.³ What emerges in this early twenty-first century as evident is *also* that the *polis*, the political community, has always been composed by several species, has always been a mixed community,⁴ an interspecies community.

Therefore, the task today, as Rafi Youatt puts it, is that of "thinking politics anew, across species lines."⁵ In other words, politics must be reconceptualized as no longer the space of an (exclusively human) conquered autonomy from nature (conceived as the realm of necessity) but rather as the negotiation of life in a shared space and in interaction with other species. There is no outside of nature, Youatt emphasizes, and nature is already intrinsically political: "political life involves the interactions of multiple species over the conditions of shared life."⁶ Youatt's project is therefore that of exploring and redefining the language and the conceptuality of a

¹ Donaldson; Kymlicka, *Interspecies politics*, p. 323.

² Youatt, *Interspecies politics*, pp. 7–8.

³ Cf. e.g., Cimatti; Salzani, *The biopolitical animal*.

⁴ Midgley, *Animals and why they matter*, pp. 98–143.

⁵ Youatt, *Interspecies politics*, p. 4.

⁶ Youatt, *Interspecies politics*, p. 1.

political life that is *always already* multispecific and interspecific, *always already* ecological and relational. In this redefinition, human beings might see a scaling down of their exceptional (but fictitious and illusory) freedom, but, Youatt argues, a "relational freedom" will also unlock and increase alternatives for "living well with others," and ultimately, therefore, also "increase our freedom to act with other creatures and each other."⁷ Species relations are and remain uneven, asymmetrical, and diverse depending on environmental, social, and cultural contexts and constraints, but the "good life among species" must be the goal – as difficult, precarious, and open-ended as it is – of this new politics as such.

Youatt insists that his re-definition of politics does not depend on the exceptional circumstances of our current climate and environmental crisis – interspecies politics is "ordinary politics" – and distances thus his project from the language and conceptuality of "crisis environmentalism," which, by heavily relying on a narrative of exception, emergency, and technical solutions, depoliticizes "ordinary" interspecies relations (which are the "most important questions") and ultimately leaves anthropocentric politics unchallenged.⁸ While I fully subscribe to this position, I will here adopt the so-called Anthropocene as a conceptual framework, and for a very specific reason. The Anthropocene, the "human epoch," is a very problematic label, which in the past two decades has been used and misused to defend many different theories and positions but never succeeded in building a consensus around its periodization, starting date, and meaning – and in 2024 the label was rejected as the name for a new geological era by the International Commission on Stratigraphy (ICS). Other alternative labels have been proposed (Capitalocene, Androcene, Plantationocene, etc.), which all insist (explicitly or not) on the catastrophic consequences of "Mas as a geological force" (climate change, sixth mass extinction, etc.), so that this label ultimately marks not the "triumph of humans" but instead the evidence that, as Anna Tsing aptly puts it, "without planning or intention, humans have made a mess of our planet."⁹ What this label marks, therefore, Tsing insists, is "precarity" as a sign of our epoch, and that is why for me it has a powerful *framing* effect: as a mark of precarity and vulnerability, it spells the fact that we can no longer rely on the status quo (i.e., traditional, anthropocentric politics)¹⁰ and must invent – or rather, re-discover – a new politics and new political relationship with each other and with the world.¹¹

This is, naturally, a very ambitious program that vastly exceeds the limits of a short article. What I am going to propose here is, therefore, the exploration of one particular but exemplary case: the politics of human-dog relationships. This is the longest and closest interspecies relationship known to human beings and can therefore work as both a starting point and a paradigm for "thinking politics anew, across species lines."

⁷ Youatt, *Interspecies politics*, pp. 8-9.

⁸ Youatt, *Interspecies politics*, pp. 3-4.

⁹ Tsing, *The mushroom at the end of the world*, p. 19.

¹⁰ "The problem of precarious survival helps us see what is wrong," Tsing, *The mushroom at the end of the world*, p. 29.

¹¹ Tsing, *The mushroom at the end of the world*, pp. 20, 29; cf. also Gabardi, *The next social contract*, p. 12.

1. What is a Dog?

The fact that the human–dog relationship is, for both species, the longest and closest interspecies relationship also constitutes nonetheless a problem, insofar as it has turned into a “story” (in the sense of *fiction*) that ultimately naturalizes and justifies the status quo. Mariam Motamedi Fraser has called this story “species story,” an account of the human–dog co-evolution that deems domestication as the *destiny* of dogs, as expressed in the very taxonomical definition of dog as *canis familiaris*, i.e., belonging to the household. This co-evolution comes to signify that “dogs belong with humans,” which also means however that “there are no dogs *qua* dogs without humans,” that “dogs are inconceivable, *as dogs*, without humans.”¹² In questioning this species story Fraser is not challenging co-evolution or the fact that dogs inhabit the human ecological niche (a very successful evolutionary strategy); what she argues is that this story not only tells how dogs came into existence but also – and most importantly – *defines* and *prescribes* how dogs are expected to be, to feel, to behave *today*, and what treatment is justified on the part of humans.¹³

This story ultimately and retrospectively naturalizes and universalizes, through an extremely powerful scientific and rhetorical apparatus, the dog–human relationships of a specific time (today) and a specific place (the West or Global North) – and as such, Chris Pearson adds, it is quite “provincial.”¹⁴ This provincial naturalization takes the pet dogs living in Western human households as the representatives of dogness and as the standard for what dogs are and are supposed to be.¹⁵ The story is supported by the overrepresentation of pet dogs in dog behavioral research (which is produced overwhelmingly in the West), creating a “scientific” bias which, Christina Hansen Wheat and Clive Wynne write, truly hinders our understanding of dog behavioral ecology and evolution.¹⁶ Pet dogs represent indeed only 15–25% of the estimated 1 billion world dog population (these estimates are of course very difficult to make),¹⁷ but on this minority a whole species is defined, regulated, and disciplined.

This perspective, these scholars argue, should be reversed, not only because non-pet dogs – who go under many names: stray dogs, street dogs, village dogs, free-living dogs, free-ranging dogs, feral dogs¹⁸ – make up the vast majority of the dogs living today in the world (75–85%), but also because they live the way most dogs have lived in history since their first contacts with humans: they inhabit the human ecological niche and gravitate around human settlements, exploiting anthropogenic resources (i.e., depending on humans for food) in various degrees and choosing various degrees of socialization with humans. Their behavioral

¹² Fraser, *Dog politics*, pp. 130–131.

¹³ Fraser, *Dog politics*, p. 2.

¹⁴ Fraser, *Dog politics*, p. 171; Pearson, *Dogopolis*, pp. 4–5.

¹⁵ Coppinger; Coppinger, *What is a dog?*, p. 21; Fraser, *Dog politics*, pp. 124–25.

¹⁶ Wheat; Wynne, *The unfulfilled potential of dogs in studying behavioural ecology and evolution during the Anthropocene*, pp. 408–9.

¹⁷ See for example, “How Many Dogs Are There in the World?”

¹⁸ Terms like “stray” and “feral” imply that these dogs strayed from their “right path” and absconded from their “right place,” which are of course following humans in the human household. “street dogs” or “free living dogs” are certainly more appropriate terms, which I will here adopt together with “non-homed” and “non-owned” dogs. See e.g., Srinivasan, *Remaking more-than-human society*.

ecology, moreover, presents substantial variations depending on many factors, from the environment – urban or rural – to the human countries and cultures in which they live and their social and legal status within them, to their individual personality, etc., which makes it difficult to squeeze them all into a consistent and homogeneous group (this adaptability is naturally also a mark of their evolutionary success).¹⁹ These dogs still live in what were probably the original relationships with humans and are thus the “real” dogs.

Unlike the breed dogs of the West, meticulously (and sometimes perversely) selected and literally *molded* by humans, the “real” dogs are “self-selected,” that is, naturally evolved. This brings Raymond and Lorna Coppinger to question the very core of dogs’ species story: that dogs are a human creation “forged” by an act of will from the “raw material” of grey wolves (this is the Promethean version of the domestication story). To the contrary, they argue, dogs belong to their own, individual species, which is part of the biological family of the *Canidae* like wolves, coyotes, jackals, and foxes, but have learned more than others to exploit the human ecological niche.²⁰ The domestication of dogs has been a two-way process in which both parties entered for evolutionary advantages – in a word, most probably dogs “self-domesticated.” In a thought experiment of “speculative biology,” Jessica Pierce and Marc Bekoff have imagined what would become of dogs in a world without humans. The fictional absence of humans, they argue, can shed light on who dogs are *on their own terms* – and also on who they might become if humans stopped interfering so completely in their breeding and behavior.²¹ If the disappearance of humans would certainly strongly impact dogs’ evolutionary trajectory, Pierce and Bekoff write nonetheless: “Is contact with humans a necessary part of what it means to be a dog? No.”²² Dogs would continue to be dogs – only without humans.

It is therefore at these dogs – the “real dogs” – that we must look if we want to “think politics anew, across species lines.” They are usually written off – especially in “science,” not to mention politics – for being uncategorizable (neither wild nor domestic), “pest,” rabies-infested, etc. They are what Tsing calls the “unruly edges”²³ of the dog-human relationships, but it is precisely in these unruly edges that the seeds of a new dog-human politics might be found.

2. Beyond Companion Species

Looking for new interspecies politics in the unruly edges, where humans can encounter “real” dogs, means, first of all, overcoming the ethical and political limits of what Donna Haraway has popularized as “companion species.” Not only because Haraway takes as paradigmatic focus for her analyses her personal relationship with her own (and *owned*) dog, that is, she exclusively focuses on the minority Western model; but also because, despite her great promises to overcome the shoals of human exceptionalism, finally Haraway ends up strenuously defending the

¹⁹ Wheat; Wynne, *The unfulfilled potential of dogs in studying behavioural ecology and evolution during the Anthropocene*, pp. 410, 414-15.

²⁰ Coppinger; Coppinger, *What is a dog?*, p. 21; Fraser, *Dog politics*, p. 83.

²¹ Pierce; Bekoff, *A dog's world*, p. 12.

²² Pierce; Bekoff, *A dog's world*, p. 163.

²³ Tsing, *The mushroom at the end of the world*, p. 20; Tsing, *Unruly edges*.

status quo. The companion species paradigm has enjoyed considerable popularity in the past couple of decades, so it is important to get clarity on this point before proceeding further.

The great promise of the companion species paradigm is that of doing away with the (false and ineffective) abstractions and generalizations of human exceptionalism and of developing instead an ethics and a politics based on the reality of the web of interactions uniting and articulating many different species, which therefore cannot be considered as isolated and separated but must be seen as always already interrelated – i.e., always already as “companions.” The mantras of this paradigm are in fact that interspecies relationships are co-constitutive and “none of the partners pre-exist the relating,” and that therefore “the relation is the smallest unit of analysis.”²⁴ This co-constitutive and productive network, and not abstract universal norms and generalizations, is the terrain where ethical and political relationships must be actively and pragmatically negotiated “in the flesh,” from time to time and always anew. Despite acknowledging that these co-constitutive relationships may be and often are unequal, unjust, and even cruel and violent (but can, of course, also be joyous, inventive, and playful), Haraway believes that they are the only ground upon which a real and pragmatic “flourishing of significant otherness” can be based.²⁵ This promise, however, is broken, as Zipporah Weisberg appropriately puts it,²⁶ when the existing relationships are naturalized, generalized, and ultimately justified in the name of this non-innocent pragmatism, blocking thereby the way for the invention of new forms of relation.

Haraway completely embraces the dog species story according to which dogs are “a species in *obligatory, constitutive, historical*, protean relationship with human beings,”²⁷ and, although cursorily acknowledging a couple of times that non-homed and non-owned dogs exist (somewhere else) in the world,²⁸ she bases her whole analysis and proposal on her personal relationship with her own dog, in particular as this relation develops in the sport of agility they perform together. This personal phenomenology is then extended into a general theory and made paradigmatic. In a sense, the agility training, which is the core of Haraway’s descriptions and proposal, is indeed paradigmatic, not however of flourishing dog-human relationships but of the unsurmountable problems of the companion species paradigm. Essential in this sport is actually the *training regime* that the dog (and also the human, but in a very different sense) must undergo, which, via a reading of dog/horse trainer and philosopher Vicki Hearne and other literature on dog training,²⁹ Haraway makes into the means for a successful and flourishing interspecies co-habiting. Training, Haraway argues, “is for opening up what is not known to be possible, but might be, for all the intraacting partners,” and is what allows dogs a *real* form of enfranchisement in human society.³⁰ Mark Rowlands – another sympathetic reader of Vicki Hearne who also generalizes his personal relationships with his own dogs into a paradigmatic philosophy – puts it quite clearly:

²⁴ Haraway, *The companion species manifesto*, pp. 12, 24; Haraway, *When species meet*, p. 17.

²⁵ Haraway, *The companion species manifesto*, pp. 12, 3.

²⁶ Weisberg, *The broken promises of monsters*.

²⁷ Haraway, *The companion species manifesto*, pp. 11-12, emphasis added.

²⁸ E.g., Haraway, *The companion species manifesto*, p. 14; Haraway, *When species meet*, p. 98.

²⁹ See for example Hearne, *Adam’s task*.

³⁰ Haraway, *The companion species manifesto*, p. 52; Haraway, *When species meet*, p. 223.

training teaches the dog a language (in the Wittgensteinian sense of language games) which provides them with a structure in the human world, and it is this structure, this proficiency in the human codes, that ultimately gives them freedom (or the only freedom they can get).³¹

Both dogs and humans, the argument goes, are and must be “acculturated” into the disciplinary regimes structuring our societies – dog training is essentially and explicitly equated thereby with human education³² – so in the end what really matters is the “dance of encounters,” the “dance of relating,” and the “entanglements of becoming together,” i.e., the joined productivity in which all are transformed and that can be conducive to flourishing for all “companions.”³³ What is never questioned and is instead hidden in this argument is however the unequal power frame of this mutual co-shaping. Haraway (begrudgingly) acknowledges not only that coercion necessarily frames training, but also that “death awaits the failed dog”: “I know very well how much control of Cayenne’s life and death I hold in my inept hands,” she confesses.³⁴ But still, as Dinesh Wadiwel shows, she refuses to name the systemic form of domination in which the companion species relationships are inscribed and which determine every aspect of the companion dog’s life. On the contrary, these unequal relationships are euphemistically renamed as “friendship” and inscribed into the logic of the “pack,” the name that both Haraway and Rowlands give to their (very personal) experiences of dog-human companionship.³⁵ In fact, Fraser adds that the emphasis on “fun,” “joy,” and “play” – exemplarily brought up in the agility sport as paradigm – are perfect instances of the biopolitical manipulation that covers up domination under an appearance of “care.”³⁶ In the end, unequal instrumental relations and domination are simply naturalized: “I am not so sure about ‘equals,’” Haraway writes; “I dread the consequences for significant others of pretending not to exercise power and control that shape relationships despite any denials. But I am sure about the taste of copresence and the shared building of other worlds.”³⁷

It is a fact, however, that dogs’ “acculturation” and socialization, performed through and institutionalized by training, require an enormous amount of labor on the part of the dogs and very often – and more and more – put on the dogs demands that contradict their very nature. “To adapt to human environments and expectations,” Bekoff and Pierce write, “dogs must sacrifice some of their ‘dogness.’ [...] [W]e usually ask them to live like us rather than like dogs.”³⁸ We systematically try to “de-dog” our dogs, Pierce insists, preventing them to perform natural activities like foraging, scavenging, digging, marking, sniffing, mating, and barking, and minutely regulating the place, time, and frequency of the few activities we still allow.³⁹ Companion dogs have no real autonomy with regard to the basic activities of their lives and are therefore *captives* of their companion humans who command

³¹ Rowlands, *The philosopher and the wolf*, pp. 38–39. See also Rowlands, *The world of dog*, and Rowlands, *The happiness of dogs*.

³² Haraway, *When species meet*, p. 222; Rowlands, *The philosopher and the wolf*, p. 44.

³³ Haraway, *When species meet*, pp. 4, 25, 208.

³⁴ Haraway, *When species meet*, pp. 64, 216.

³⁵ Wadiwel, *The war against animals*, pp. 219–20; Cudworth, *Animal entanglements*, p. 20.

³⁶ Fraser, *Dog politics*, p. 34.

³⁷ Haraway, *When species meet*, pp. 236–37. See Weisberg, *The broken promises of monsters*, p. 28.

³⁸ Bekoff; Pierce, *Unleashing your dog*, p. 4.

³⁹ Pierce, *Who’s a good dog?*, pp. 30–31.

– and very often *overcommand* – them to do just about everything.⁴⁰ A very one-sided “companionship” indeed. It is no surprise, therefore, that more and more dogs (up to 80% in the US according to some statistics) *fail* to be properly “acculturated” and present what owners and trainers call “behavioral problems.” Despite “top-notch veterinary care, high-quality food, soft bedding, shelter from heat and cold, and protection from parasites and diseases,” companion dogs in the early twenty-first century “are in crisis.”⁴¹ These problems, however, derive from excessive and unnatural human demands and not from dogs’ deficiencies: “Dogs are not allowed to be themselves,” Pierce and Bekoff again note, “and are often punished just for being dogs.”⁴² Fraser calls this *failing* “dogs’ resistance” to living with humans on exclusively human terms, and it is a resistance that can cost their lives.⁴³

The bottom line is that the much-vaunted relationality of the companion species paradigm has been reified into a series of expectations and practices that shape what a dog should and must be, erasing and “disrespecting” the boundaries of their autonomy.⁴⁴ If acknowledging and even celebrating relationality and entanglements has been extremely important for moving beyond human exceptionalism and isolationism, on the other hand it also risks foreclosing critical interventions and inadvertently reinforcing the *status quo*. “The paradox of relationality,” Eva Giraud writes in *What comes after entanglement?*, “is that it struggles to accommodate things that are resistant to being in relation, including forms of politics that actively oppose particular relations.”⁴⁵ A true interspecies politics must therefore *disentangle* dogs from their species story and from the naturalized hierarchies of the companion species paradigm – and *Unleashing your dog* is Bekoff and Pierce’s ethico-political motto.⁴⁶ As Giraud emphasizes, “the act of excluding certain relations is precisely what creates room for others to emerge,”⁴⁷ and it is for the emergence of these other kinds of relations that a new interspecies politics must work.

3. The Right to the City

To think politics across species lines we need therefore to truly open up the political space to nonhuman actors *in their own right* and *on their own terms*. In other words, we need to give them access to the political space, to the *polis*, which must therefore be reshaped as a *zoo-polis*. In this regard, the concept of “right to the city,” coined by Henri Lefebvre in a 1967 article,⁴⁸ can be very useful – if by “city”

⁴⁰ Bekoff; Pierce, *Unleashing your dog*, p. 13. “Simply put,” they continue, “‘being captive’ means that your life is not your own, that the contours of your daily existence are shaped by someone else. It doesn’t necessarily mean that you are mistreated or unhappy or that your captors intend to harm or punish you. Being captive refers to a type of existence, not its quality” (p. 5).

⁴¹ Pierce, *Who’s a good dog?*, p. 7.

⁴² Pierce; Bekoff, *A dog’s world*, p. 150.

⁴³ Fraser, *Dog politics*, pp. 148–49.

⁴⁴ Fraser, *Dog politics*, pp. 224, 236.

⁴⁵ Giraud, *What comes after entanglement?*, p. 7.

⁴⁶ Bekoff; Pierce, *Unleashing your dog*. The authors do not extend their analysis beyond a survey of the problems of – and possible solutions to – the current dog-human relationships (in the West). If ethics and ethical responsibility are certainly central to their position, the elevation of their title to a political manifesto is entirely my responsibility.

⁴⁷ Giraud, *What comes after entanglement?*, p. 11.

⁴⁸ Lefebvre, *The right to the city*.

we understand the *polis* more generally as "political space." Lefebvre proposed this concept to counter the logic of exclusion that shapes the modern city through privilege and segregation, and after five decades of neoliberal privatizations at the expense of public access, this idea is more actual than ever. Of course Lefebvre was not thinking of nonhuman animals when he proposed to remodel the city along inclusive lines: dogs (and especially free-living dogs, whom I use here as paradigmatic case) were never included in the disenfranchised categories – the "underdogs," as it were – to whom a new right to the city should be granted. However, this concept is plastic enough to allow for the correction of this anthropocentric oversight, which has already been proposed, for example, by Marie Carmen Shingne.⁴⁹

To grant this right to the dogs as well as the underdogs, however, does not merely mean to "expand the circle" and "let them in," but it implies a redefinition and reorganization of our very concepts of space, of social relationships, of access, of belonging. A new politics of space will have to redesign the city as a place co-produced by many different species, which involves not only the inclusion of nonhuman actors and the acknowledgement of their needs, demands, and rights (with a complete redefinition, for example, of the city's "soundscape" and "smellscape"),⁵⁰ but also the acceptance of friction, antagonism, and conflict as inevitable components of the sharing of space (which, of course, is already the case in human cohabitation). Coexistence always means (also) conflict,⁵¹ and the acceptance of this fact is the first step towards a multispecies spatial justice. Humans will therefore have to renounce their sense of entitlement to a completely sanitized, tidied, and "safe" city, and accept the challenges – together with the rewards – of a mixed community.

Importantly, in this reorganization dogs would be not – or better, not *only* and not necessarily – (dependent) *companions* but rather (autonomous) *neighbors*. The term "neighbor" denotes, like "companion," the sharing of space and physical and social closeness, with the advantage, however, also of not falling into the biopolitical traps of the companion species paradigm – but neither into the demanding debates about citizenship and active political participation as proposed, for example, by Sue Donaldson and Will Kymlicka.⁵² In their seminal 2011 book *Zoopolis*, in which they adopt traditional political categories to discuss the place and role of nonhuman animals in mixed communities, Donaldson and Kymlicka talk a lot about dogs and make many dog examples. However, they, too, focus exclusively on the Western model (companion dogs) when they talk about citizenship (domestic animals, they argue, should be given full citizenship in a mixed society), and when they talk about non-homed and non-owned dogs, they recur to the category of "feral" (as part of the category of "liminal animals," which should be granted the right of "denizenship," i.e., of residence and protection without the full responsibilities of co-citizenship).⁵³ However, neither of these categories fully captures the status of the world 75–85% "real" dogs, who live in a much looser relationship with humans than companion dogs but cannot be considered all feral, insofar as feral denotes a re-acquired fear

⁴⁹ Shingne, *The more-than-human right to the city*.

⁵⁰ Pierce, *Who's a good dog?*, p. 31.

⁵¹ Srinivasan, *Remaking more-than-human society*, p. 389.

⁵² Shingne, *The more-than-human right to the city*, p. 13.

⁵³ Donaldson; Kymlicka, *Zoopolis*, especially pp. 118–22, 224–27, and *passim*.

of humans and a shunning of human contact, which certainly does not apply to street dogs. The “real” dogs’ relationships with humans fall within a wide spectrum that, depending on the environmental, social, cultural, and political context, spans from full avoidance (feral dogs) to loose companionship (neighborhood or village dogs) and will probably require the invention of new political categories.

It is useful to briefly look at two examples in which non-homed and non-owned dogs were granted the *legal* right to inhabit the city streets. The first example is India, which has the largest population of non-homed dogs in the world (some estimates suggest over 60 million). If the 1960 Prevention of Cruelty to Animals Act generally made animal cruelty a criminal offense, both the 1972 Wildlife (Protection) Act and the 1986 Environment (Protection) Act already explicitly protected these dogs from cruelty. It is however the 2001 Animal Birth Control (Dog) Rules (ABC, reformulated in 2023) that stipulate that sterilization (neutering) and vaccination are the only legal means of stabilizing and reducing the free-living dog population and prohibits their culling, removal and/or relocation. That is, free-living dogs – who have a different legal status from homed (pet) dogs, who are property of the owner – must be (captured and then) sterilized and vaccinated and then returned to the area where they were seized. Municipal corporations and other local bodies are responsible for implementing the ABC program, often in partnership with organizations recognized by the Animal Welfare Board of India (AWBI). The ABC Rules emphasize the importance of minimizing cruelty during the capture, treatment, and release of dogs and also provide guidelines for managing human-dog conflicts without resorting to relocation or harmful actions.⁵⁴ The Rules follow the recommendations of the WHO Guidelines for Dog Population Management.⁵⁵

A similar case, which also follows the WHO Guidelines, is that of Turkey. Despite traditionally having a large population of free-living dogs, Turkey did not have a specific legal framework for animal welfare until 2004, when the Animal Protection Law was passed.⁵⁶ Among other things, this Law ended two centuries of failed (and cruel) attempts to “clean” the city streets from the presence of dogs and, like India’s ABC program, it adopts the “catch, neuter, and return” strategy. Animals returned to the street are tagged in different colors indicating that they have been treated and indicating the year and place of origin/capture. The law also mandates that pets be microchipped to counter the (quite common) practice of abandoning cats and dogs.⁵⁷ The Animal Protection Law was amended, however, by the Turkish parliament on July 30, 2024, now requiring that, since the current sterilization system appears inadequate and ineffective, street dogs be rounded up (again!) and put into shelters for adoption. The new measures are likely to go back to the previous brutality in the treatment of street dogs, not least because the country has 322 animal shelters with a capacity to house only around 105,000 dogs, but the government itself estimates the total free-roaming dog population at around 4 million.⁵⁸

⁵⁴ Animal Welfare Board of India, *Rules*; *The Gazette of India*, n. 154; Government of India, *Animal Birth Control Rules, 2023 notified by Central Government*.

⁵⁵ WHO et al., *Guidelines for dog population management*.

⁵⁶ <http://www.lawsturkey.com/law/5199-animal-protection-law>.

⁵⁷ Wright, *The stray dogs of Istanbul*; Bilgin; Özdoğan, “Street dogs” of Istanbul, pp. 305-6.

⁵⁸ Rowan; Rowan, Turkey’s new law on homeless dogs; Christie-Miller, Erdoğan’s plan to cull Turkey’s street dogs will destroy far more than just animals.

This is a very unfortunate (and backward) development, but the very 2004 law, just like India's ABC program, presents a fundamental problem: by defining street animals as "ownerless" (Article 3 of Turkey's Animal Protection Law) or "stray" (term used interchangeably with "street dog" in India's ABC program) these laws reiterate that the proper status of these dogs is to be *owned* by humans, and that if they aren't they *stray from the right path*, i.e., that of being faithful "companions" to a human master. The right to the city that these laws grant to nonhuman animals is that of inhabiting the streets merely as (barely) tolerated strangers, not as political actors. These laws are an expression of what Krithika Srinivasan calls the "welfare episteme,"⁵⁹ a biopolitical frame of population management that, if it is certainly an improvement with respect to the previous practices (expulsion, culling, extermination), nonetheless entirely *depoliticizes* the presence and role of the nonhuman (and also human, of course) inhabitants. It is management rather than politics, and is therefore, as Youatt argues, *anti-political*.⁶⁰ It is another, different right to the city that we need to invent if we truly want to "think politics anew, across species lines."

Conclusions: Political Dogs

Thinking this new politics is, as I warned at the beginning, a very ambitious program that cannot be fully (or even sufficiently) outlined in a short article, even when the focus is limited to a single – albeit perhaps paradigmatic – species. As a way of concluding, therefore, I will point out a few key points that, by summarizing the previous analysis and emphasizing essential features, could perhaps serve as a roadmap for future research.

The first point is the one I started with and is therefore the premise of my whole discussion: the fact that, as Youatt emphasizes, real existing communities are *always already* mixed species communities; "[b]oth by choice and by force," he writes, "on-the-ground communities are mixed species communities."⁶¹ Youatt refers to Mary Midgley's theorization of mixed species community in *Animals and why they matter* (1983), where she pointed out the advantages but also the necessity of starting with actually existing, on-the-ground situations in which different species share space and resources and interact on a regular basis – and this is precisely the advantage of focusing on dog-human communities, which have existed for most of dogs' and humans' history and presently unfold in many different, complex, and even challenging ways. In particular, non-homed and non-owned dogs already sustain themselves in complex and independent forms of symbiosis with human communities and are therefore the perfect starting point for the project of *politicizing* these relationships. Moreover, these relationships, in all their variations, clearly show that "the structure of interspecies politics is not stagnant and stable" but must be continuously updated and renegotiated.⁶²

Youatt complements and completes Midgley's argument with Anna Tsing's insight that "[h]uman nature" – but also animal nature more generally – "is itself an

⁵⁹ Srinivasan, *The welfare episteme*.

⁶⁰ Youatt, *Interspecies politics*, p. 135; see chapter 6 of this book for a poignant critique of biopolitics as antipolitical.

⁶¹ Youatt, *Interspecies politics*, p. 118.

⁶² Youatt, *Interspecies politics*, p. 137.

interspecies relationship": it is relations that produce species, communities, and groups, and these relations, in a multispecies sharing of habitats and resources, are what constitutes a community, are what creates politics.⁶³ Jessica Pierce, too, refers to Tsing's argument that sharing habitats and resources necessarily involves collaboration, and "collaboration means working across difference." This "working across difference" leads, in turn, to "transformation through encounter," and nothing better epitomizes these concepts than the dog-human relationships, which throughout the ages transformed and shaped both dogs and humans and need today to be reinvented and repoliticized.⁶⁴ Moreover, street dogs also illustrate another important point that Tsing makes: transformative encounters are not harmonious and non-antagonistic but are, to the contrary, unstable, elusive, unsettling, and challenging (Tsing calls them "disturbances"⁶⁵), and a lively and *politicized* multispecies community cannot therefore be the (ultimately fictitious) sanitized and tidied space that humans have created around themselves by excluding, expelling, and subjugating all other life forms.

The problem with Tsing's (and Haraway's) position, however, is that, despite theorizing instability and transformation, it risks fetishizing these co-constitutive entanglements and falling into an apolitical or even anti-political validation of the status quo (something like: since everything is entangled, then all practices are ultimately permitted). That is why, as Giraud emphasizes, it is also important to look *beyond* entanglements and relationality in order to break with wrong and unequal relationships and try to invent new forms of politics. Dog-human relations become paradigmatic of this alternative in the opposition between the companion species paradigm and the street dogs paradigm. The latter shows the need for what Youatt calls "proximate distance" in multispecies politics, for an ongoing *dis-entanglement* from bad relations and *re-entanglement* into new, productive ones.⁶⁶ Interaction and proximity work together with (and are counterbalanced by) distance and disengagement in what Haraway calls a "dance of encounters"⁶⁷ – a concept that must however be wrested from Haraway's ultimately anti-political paradigm.

A corollary to this point is the distinction Youatt proposes between moral community and political community. A moral community, he argues discussing again Midgley's definition of mixed species community, is an on-the-ground fact insofar as humans have a moral sensibility towards nonhuman animals and engage in moral reflections about duties and rights towards them. In this sense, a moral community is not an interspecies community *on interspecific terms* but is rather "a human idea about a moral community made up of different species," which is structured therefore on a human framework of understanding. A moral approach to mixed species community is necessarily one-sided and one-directional, and can tell us little about power, resistance, violence, or exclusions. These concepts are the precinct of politics, so if we are aiming at a mixed species community *on interspecific terms*, it is a political approach that we need and not (only) ethics. Here again non-homed and non-owned dogs (unlike companion dogs) are paradigmatic

⁶³ Youatt, *Interspecies politics*, p. 141; Tsing, *Unruly edges*, p. 144.

⁶⁴ Pierce, *Who's a good dog?*, p. 27; Tsing, *The mushroom at the end of the world*, pp. 28-29.

⁶⁵ Tsing, *The mushroom at the end of the world*, pp. 152, 160.

⁶⁶ Youatt, *Interspecies politics*, p. 118.

⁶⁷ Haraway, *When species meet*, p. 4.

insofar as their claim to inclusion within the *polis* is not based on the evaluation of their moral status (about which humans might reason – among themselves) but instead on the sharing of a common space and of common resources and the incessant negotiations of the inevitable frictions and conflicts that cohabitation entails.

Finally (though the list could and should continue), in order to think politics across species lines the last – and also most arduous and enduring – bastion in defense of human exceptionalism and anthropocentric politics should be addressed and deconstructed: the fact that, as Aristotle stated and the Western tradition exalted and absolutized, only human beings possess *logos*, articulated language, which “serves to declare what is advantageous and what is reverse” and provides thereby the “perception of good and evil, of the just and the unjust” (*Politics* I.2, 1253a, 10–18). This fundamental presupposition can be and has been challenged and refuted in two ways: on the one hand, by showing that, even for humans, political communication and agency involve much more than articulated language; and, on the other, that nonhuman animals, too, always already engage in politically relevant forms of communication and agency. Youatt devotes a whole and important section of his book to refuting “the language objection” and insists that human signifying (and hence political) activities and practices are always and necessarily embedded within a thick and wider fabric of pre-, quasi-, and non-verbal interactions, communications, responses that go way beyond, and not necessarily require, reasoned speech and articulated language. Political communication and political agency always necessarily involve also “body language, facial expression, symbols, gestures, and pheromones,” and it is on this terrain that interspecies politics can take place.⁶⁸

Scholars like, among others, Josephine Donovan and Eva Meijer add that nonhuman animals, too, do possess their own form of *logos*, they do have their proper, refined and articulated voice and do indeed *speak* – but we do not *want* to listen.⁶⁹ These nonhuman forms of communication and agency, despite all risks of misreading and misinterpretation (which also apply to communication among humans), are sufficient for meaningful *political* interactions between different species, as has been abundantly proven throughout history, according to Midgley, in successful human-animal interactions: we can and do understand each other, and this is the basis for a meaningful interspecies politics.⁷⁰ Again, the example of street dogs here is poignant: wherever they live, they do establish an articulated – and thoroughly *political* – system of signification, communication, and agency with and alongside other species, including humans, that helps them negotiate and navigate the multispecies environment they inhabit and co-create. If the language objection breaks down, as it does in these contexts, then the *polis* truly becomes an inter- and multispecies place.

With this final point we have come full circle back to Aristotle, and it is with a last brief reading of his definition of “political animals” that I want to conclude. Emphasizing the continuity among “political species” (“man, the bee, the wasp, the

⁶⁸ Youatt, *Interspecies politics*, pp. 120–25.

⁶⁹ See Donovan, *Caring to dialogue*; Donovan, *Participatory epistemology*; and Meijer, *When animals speak*; Meijer, *Animal languages*.

⁷⁰ Midgley, *Animals and why they matter*, pp. 113–15.

References

- ANIMAL WELFARE BOARD OF INDIA. *Rules*. Sikri, India: Government of India, 2023. Available at: <https://awbi.gov.in/Document/rules>. Accessed on: 4 Jul. 2025.
- ARISTOTLE. *Historia animalium*: volume 1: Books I–X. Ed. D.B. Balme, prepared for publication by Allan Gotthelf. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- ARISTOTLE. *Politics*. Transl. Ernest Barker, ed. R.F. Stalley. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- BEKOFF, Marc; PIERCE, Jessica. *Unleashing your dog*: A field guide to giving your canine companion the best life possible. Novato, CA: New World Library, 2019.
- BILGIN, Ali; ÖZDOĞAN, Kiraz. "Street dogs" of Istanbul: an exemplary case for the construction and contestation of human domination over urban animals. In: SPRINGER, Simon *et al.* (eds.), *Undoing human supremacy*: Anarchist political ecology in the face of anthroparchy. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2021. pp. 295–320.
- CHRISTIE-MILLER, Alexander. Erdoğan's plan to cull Turkey's street dogs will destroy far more than just animals. *The Guardian*, 30 Jun. 2024. Available at: <https://www.theguardian.com/commentisfree/article/2024/jun/30/erdogan-cull-turkey-street-dogs>. Accessed on: 11 Jan. 2025.
- CIMATTI, Felice; SALZANI, Carlo (eds.). *The biopolitical animal*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2024.
- COPPINGER, Raymond; COPPINGER, Lorna. *What is a dog?* Chicago: University of Chicago Press, 2016.
- CUDWORTH, Erika. *Animal entanglements*: Muddled living in dog–human worlds. London: Bloomsbury Academic, 2024.
- DONALDSON, Sue; KYMLICKA, Will. Interspecies politics: Reply to Hinchcliffe and Ladwig. *Journal of Political Philosophy*, v. 23, n. 3, pp. 321–344, 2015.
- DONALDSON, Sue; KYMLICKA, Will. *Zoopolis*: A political theory of animal rights. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- DONOVAN, Josephine. Caring to dialogue: Feminism and the treatment of animals. In: GRUEN, Lori; ADAMS, Carol (eds.). *Ecofeminism*: feminist intersections with other animals and the earth. 2. ed. London: Bloomsbury, 2022. pp. 47–67.
- DONOVAN, Josephine. Participatory epistemology, sympathy, and animal ethics. In: GRUEN, Lori; ADAMS, Carol (eds.). *Ecofeminism*: Feminist intersections with other animals and the earth. 1. ed. London: Bloomsbury, 2014. pp. 75–90.
- FRASER, Mariam Motamedi. *Dog politics*: Species stories and the animal sciences. Manchester: Manchester University Press, 2024.
- GABARDI, Wayne. *The next social contract*: Animals, the Anthropocene, and biopolitics. Philadelphia, PA: Temple University Press, 2017.
- GIRAUD, Eva Haifa. *What comes after entanglement?*: Activism, anthropocentrism, and an ethics of exclusion. Durham, NC: Duke University Press, 2019.
- GOVERNMENT OF INDIA. *Animal Birth Control Rules, 2023 notified by Central Government*. Press Information Bureau, Delhi, 18 apr. 2023. Available at: <https://www.pib.gov.in/PressReleaseDetailm.aspx?PRID=1917510>. Accessed on: 4 Jul. 2025.

HARAWAY, Donna J. *The companion species manifesto: Dogs, people, and significant otherness*. Chicago, IL: Prickly Paradigm Press, 2003.

HARAWAY, Donna J. *When species meet*. Minneapolis, MI: University of Minnesota Press, 2008.

HEARNE, Vicki. *Adam's Task: Calling animals by name*. New York: Skyhorse, 2007 [1986].

HOW many dogs are there in the world? *WorldAtlas*, 31 Jan. 2018. Available at <https://www.worldatlas.com/articles/how-many-dogs-are-there-in-the-world.html>. Accessed on: 4 Jul. 2025.

LEFEBVRE, Henri. Le droit à la ville. *L'Homme et la société*, n. 6, pp. 29–35, 1967.

LEFEBVRE, Henri. The right to the city. In: LEFEBVRE, Henri. *Writings on cities*. Transl. and eds. Eleonore Kofman and Elizabeth Lebas. Oxford: Blackwell, 1996, pp. 147–160.

MEIJER, Eva. *Animal languages: The secret conversations of the living world*. Transl. Laura Watkinson. London: Penguin Random House, 2020.

MEIJER, Eva. *When animals speak: Toward an interspecies democracy*. New York: NYU Press, 2019.

MIDGLEY, Mary. *Animals and why they matter*. Athens, GA: University of Georgia Press, 1983.

PEARSON, Chris. *Dogopolis: How dogs and humans made modern New York, London, and Paris*. Chicago: The University of Chicago Press, 2021.

PIERCE, Jessica; BEKOFF, Marc. *A dog's world: Imagining the lives of dogs in a world without humans*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2023.

PIERCE, Jessica. *Who's a good dog? And how to be a better human*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2023.

ROWAN, Andrew; ROWAN, Kathleen. Turkey's new law on homeless dogs: Controversial measures and capacity challenges. *WellBeing International*, 19 Sep. 2024. Available at: <https://wellbeingintl.org/turkeys-homeless-dog-challenge/>. Accessed on: 11 Jan. 2025.

ROWLANDS, Mark. *The happiness of dogs: Why the unexamined life is most worth living*. Chicago, IL: Granta, 2024.

ROWLANDS, Mark. *The philosopher and the wolf: Lessons from the wild on love, death, and happiness*. Chicago, IL: Granta, 2008.

ROWLANDS, Mark. *The word of dog: What our canine companions can teach us about living a good life*. New York: Liveright, 2025.

SHINGNE, Marie Carmen. The more-than-human right to the city: A multispecies reevaluation. *Journal of Urban Affairs*, v. 44, n. 2, pp. 137–155, 2020.

SRINIVASAN, Krithika. Remaking more-than-human society: Thought experiments on street dogs as "nature." *Transactions of the Institute of British Geographers*, v. 44, pp. 376–391, 2019.

SRINIVASAN, Krithika. The welfare episteme: Street dog biopolitics in the Anthropocene. In: HARN, The Human Animal Research Network Editorial Collective (ed.). *Animals in the Anthropocene: Critical perspectives on non-human futures*. Sydney: Sydney University Press, 2015. pp. 201–220.

THE GAZETTE OF INDIA. New Delhi: Controller of Publications, n. 154, Extraordinary, 16 Mar. 2023. Available at:

<https://awbi.gov.in/uploads/regulations/167956418266ABC%20Rule%202023.pdf>. Accessed on: 4 Jul. 2025.

TSING, Anna Loewenhaupt. *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

TSING, Anna Loewenhaupt. Unruly edges: Mushrooms as companion species. *Environmental Humanities*, n. 1, 2012, pp. 141–54.

WADIWEL, Dinesh. *The war against animals*. Amsterdam: Brill, 2015.

WEISBERG, Zipporah. The broken promises of monsters: Haraway, animals and the humanist legacy. *Journal for Critical Animal Studies*, v. VII, n. II, pp. 22–62. 2009.

WHEAT, Christina Hansen; WYNNE, Clive D. L. The unfulfilled potential of dogs in studying behavioural ecology and evolution during the Anthropocene. *Animal Behaviour*, n. 219, pp. 408–418, 2025.

WHO, World Health Organization *et al.* *Guidelines for dog population management*. Geneva, May 1990. Available at: <https://iris.who.int/handle/10665/61417>. Accessed on: 4 Jul. 2025.

WRIGHT, Kim. The stray dogs of Istanbul. *Battleface*, n. 13, Sep. 2022. Available at: <https://www.battleface.com/blog/the-stray-dogs-of-istanbul/>. Accessed on: 19 Jan. 2025.

YOUATT, Rafi. *Interspecies politics: Nature, borders, states*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2020.



Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

DOSSIÊ ESPECIAL

"TODAS LAS COSAS VESTIDAS CON LA GLORIA DE LA MAGNÍFICA IGUALDAD". DOS CONCEPTOS DE BIOPOLÍTICA ESTADOUNIDENSES DECIMONÓNICOS: EDWARD PAYSON EVANS FRENTE VOLTAIRINE DE CLEYRE*

"ALL THINGS CLOTHED IN THE GLORY OF SUPERB EQUALITY". TWO NINETEENTH-CENTURY UNITED STATES CONCEPTS OF BIOPOLITICS: EDWARD PAYSON EVANS VERSUS VOLTAIRINE DE CLEYRE

"TODAS AS COISAS REVESTIDAS DA GLÓRIA DE MAGNÍFICA IGUALDADE". DOIS CONCEITOS ESTADUNIDENSES DE BIOPOLÍTICA DO SÉCULO XIX: EDWARD PAYSON EVANS VERSUS VOLTAIRINE DE CLEYRE

Eva Botella Ordinas 

Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España

* Financiación: GHECO. Grupo de Investigación en Humanidades Ecológicas; Resistencia transformadora en las escuelas. Contranarrativas en la educación para la justicia social (EscuelaQResiste) - PID2021-122310NB-I00; Entomornitofilias (y fobias): Impresiones y encuentros de aves e insectos - BT-2022.11; POSTORY.UAM. R.L.-2013-1572/ 001-001 CU7 MULT7.

Submetido em: 28/06/2025

Aceito em: 20/07/2025

Publicado em: 17/10/2025

Como citar: BOTELLA ORDINAS, Eva. "Todas las cosas vestidas con la gloria de la magnífica igualdad". Dos conceptos de biopolítica estadounidenses decimonónicos: Edward Payson Evans frente Voltairine de Cleyre. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e59980, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.59980



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Eva Botella Ordinas es Doctora en Geografía e Historia y Profesora en el Departamento de Historia Moderna de la Universidad Autónoma de Madrid. Con cuatro sexenios de investigación y numerosas publicaciones internacionales, su trabajo es ampliamente transdisciplinar, abarcando la historia intelectual, cultural y de la ciencia, la historia atlántica, la historiografía y la memoria histórica.

Resumen

Este trabajo analiza dos conceptos contrapuestos de biopolítica estadounidenses contemporáneos, de finales del siglo XIX. El primero, de Edward Payson Evans, incluido en trabajos sobre ecología y derechos animales como pionero del biocentrismo y contra el antropocentrismo. El segundo, el de Voltairine de Cleyre, excluido por la misma literatura. Para ello, interpreta los textos de ambos sobre animales, naturaleza y cultura, derecho y justicia, empleando un enfoque transdisciplinar y una perspectiva ecofeminista crítica decolonial. Metodológicamente, usa fuentes, bibliografía y herramientas de la filosofía, de la historia política, intelectual, de la ciencia, del derecho, de la biología y la etnobiología. Introduce el problema de la falta de contexto de la recepción actual de Evans, para pasar a abordar, en el segundo y tercer apartados, su concepción de la política animal, y de la justicia y el derecho, respectivamente. En los apartados cuarto y quinto estudia los trabajos de Voltairine de Cleyre sobre las mismas cuestiones. Los resultados son que la biopolítica de Evans era una necropolítica, frente a De Cleyre, cuya biopolítica era ecofeminista no esencialista. Concluye argumentando que es preciso incluir su perspectiva, como las de otras voces silenciadas, en historias ecológicas para sostener la vida en este planeta compartido.

Palavras clave

Historia ambiental; historia del derecho; biopolíticas; ecofeminismos decoloniales; estudios animales.

Abstract

This paper analyzes two contrasting contemporary concepts of biopolitics, from the late nineteenth century United States. The first, by Edward Payson Evans, recognized in works on ecology and animal rights as a pioneer against anthropocentrism and biocentrism. The second, by Voltairine de Cleyre, is excluded by the same literature. For these objectives, it interprets the texts of both on animals, nature and culture, law and justice using a transdisciplinary approach and a critical decolonial ecofeminist perspective. Methodologically, it deploys bibliography and tools from philosophy, political, intellectual, and legal history, history of science, biology and ethnobiology. It introduces the problem of the lack of context of Evan's current, in order to address, in the second and third sections, his conception of animal politics, and of justice and law, respectively. In the fourth and fifth sections it studies the work of Voltairine de Cleyre on the same topics. The results are that Evans' biopolitics was a necropolitics, in contrast with de Cleyre, whose biopolitics was a non-essentialist ecofeminist one. It concludes by arguing that her perspective, like those of other silenced voices, needs to be included in ecological histories to sustain life on our shared planet.

Keywords

Environmental history; legal history; biopolitics; decolonial ecofeminisms; animal studies.

Resumo

Este artigo analisa dois conceitos contrastantes da biopolítica estadunidense contemporânea do final do século XIX. O primeiro, o de Edward Payson Evans, incluído em obras sobre ecologia e direitos dos animais como pioneiro do biocentrismo e contra o antropocentrismo. O segundo, o de Voltairine de Cleyre, excluído pela mesma literatura. Para o efeito, interpreta os seus textos sobre animais, natureza e cultura, direito e justiça, recorrendo a uma abordagem transdisciplinar e a uma perspetiva ecofeminista decolonial crítica. Metodologicamente, utiliza fontes, bibliografia e ferramentas da filosofia, da história política e intelectual, da ciência, do direito, da biologia e da etnobiologia. Introduce o problema da descontextualização da recepção atual de Evans, para depois abordar, na segunda e terceira seções, a sua conceção de animal politics, e de justiça e direito, respetivamente. Na quarta e quinta seções, estuda a obra de Voltairine de Cleyre sobre as mesmas questões. O resultado é que a biopolítica de Evans é uma necropolítica, ao contrário da de Cleyre, cuja biopolítica é ecofeminista não essencialista. Na conclusão defende que a sua perspetiva, tal como a de outras vozes silenciadas, tem de ser incluída nas histórias ecológicas para sustentar a vida neste planeta comum.

Palavras-chave

História ambiental; história do direito; biopolítica; ecofeminismos decoloniais; estudos animais.

1. Introducción¹

Eran tiempos ilustrados, cuando los franciscanos del monasterio de San Antonio de la Provincia de Piedade no Maranhao, en Brasil, recibieron una sentencia judicial. En 1706, el portugués Manoel Bernardes describió en su *Nova floresta*, las particularidades del juicio. Los monjes, viendo que alguien devoraba su comida, destrozaba sus muebles e incluso las paredes del monasterio, solicitaron al obispo un interdicto y una excomunión contra los malhechores, que fueron citados a comparecer en juicio para dar cuenta de sus acciones. El abogado defensor presentó un argumento habitual en estos casos, basado en el derecho natural al sustento de las criaturas de Dios, y además alabó la industriosisidad de sus clientes, declarándoles muy superiores a sus acusadores en ese sentido. Dios les había enviado como ejemplo de su prudencia y economía, de su caridad, cooperación y ayuda mutua en el trabajo, de su piedad y religión. Continuaba el abogado defensor: en realidad no eran criminales, apropiarse de los frutos de esos campos era legal, pues sus clientes tenían precedencia en la posesión por haber ocupado esa tierra mucho antes de que llegaran los monjes invadiendo sus dominios. El pleito duró un tiempo, y conllevó notables despliegues de conocimiento jurídico por ambas partes, sentenciándose tanto la obligación de los frailes demandantes a proveer una reserva adecuada para los acusados, como la de estos de alejarse y permanecer en sus límites. Finalmente, la orden del juez se promulgó oficialmente ante los hormigueros de las termitas blancas, las acusadas. Narraban las crónicas del monasterio, según el portugués, que inmediatamente las termitas marcharon ordenada y marcialmente en columnas en dirección al lugar asignado, prueba de la aprobación divina de la sentencia judicial.²

El pleito ha sido abundantemente citado en trabajos sobre juicios animales en la edad media y moderna, tratando de descifrar su significado, a partir del libro de 1906 de Edward Payson Evans,³ que reproducía el texto de Manoel Bernardes a través de las *Curiosités judiciaires*, de Emile Agnel (1858): una recopilación de juicios a animales en la Edad Moderna tanto en Europa como en América.⁴ Agnel reconocía su deuda respecto del erudito brasileño, João Francisco Lisboa, que en 1858 publicó el extracto de Bernardes, tras encontrar el pleito original, del que tenía copia.⁵ El pleito no concluía con las termitas desfilando militarmente, sino con la

¹ Este trabajo tiene mucho que agradecer a los de Jorge Riechmann, y a la gran ayuda y comentarios de Mariano López Medina, Concepción Cortés Zulueta, Dolores Martín Moruno y Emily Berquist-Soule; también se ha beneficiado de las valiosas sugerencias de las personas revisoras anónimas. Entre las muchas relaciones que me co-constituyen y que me ayudan a escribir historias más que humanas, mi mayor deuda es con Inger.

² Evans, *The Criminal Prosecution*, pp. 123-124.

³ Su biografía básica se puede leer en Nash, *The Rights*, pp. 31, 50-54.

⁴ Agnel, *Curiosités judiciaires*, pp. 41-47.

⁵ Agnel, *Curiosités judiciaires*, en su nota 73, reconocía su deuda respecto de un artículo: "Lisboa, 1706 à 1728. Cet extrait de la Nova floresta, de Manoel Bernardes, a été reproduit dans une revue portugaise intitulée Jornal de Timon, p. 386 et suiv. Lisboa, 1858, nos 11 et 12. Un de nos philologues les plus érudits et les plus expérimentés, M. Ferdinand Denis, conservateur à la bibliothèque Sainte-Geneviève, nous a communiqué cet ouvrage. Nous sommes heureux de saisir cette occasion pour le remercier de son extrême obligeance et de son bienveillant intérêt." Se trataba del *Jornal de Timon* de 1858 (nº 11 y 12, pp. 386-392) que, además del extracto de la de Bernardes (*Nova floresta*, pp. 270-275), en su nota D (p. 115), afirmaba: "Vimos os respectivos autos no arquivo. do convento, e delles extrahimos uma copia, que conservamos. Ao processo, aliás pouco volumoso, faltam as primeiras folhas em que deviam vir a proposição da acção,

designación de un nuevo procurador y citación "a las hormigas en su propia persona, por todo lo contenido en la petición y orden anterior, leyéndoles todo al pie de la letra" el 19 de junio de 1714, para que obedecieran al día siguiente. Según Lisboa: ahí se detuvo el proceso.⁶

Importa, primero, que el juicio efectivamente se produjera; en segundo lugar, que la muy abundante bibliografía que lo ha citado, bastante animalista y ecologista, haya hecho referencia exclusivamente a Evans, y ninguna mención a Lisboa; y en tercer lugar (y este es el núcleo de este artículo), que la bibliografía no se haya preguntado por el interés de este y otros juicios para los eruditos decimonónicos, por cómo sus ideas y prácticas políticas afectaron a sus trabajos, sobre los animales, incluyendo los humanos, y sobre la naturaleza, y finalmente, si entonces existieron otras nociones biopolíticas que las disciplinas han silenciado.⁷ El exotismo del pasado más remoto, los juicios a animales, ha nublado la reflexión sobre su recepción decimonónica, también sorprendente.

Quizá la reflexión más obvia desde la actualidad sea que, mientras la iglesia brasileña otorgaba un abogado defensor a las termitas, los pueblos originarios eran exterminados. Los Xavantes eran descritos como "cruels y ladrones", y los Canoeiros como "una nación muy cruel y belicosa", fundamentalmente por resistirse, mediante lanzas y flechas, a ser colonizados. Los pueblos nativos eran constantemente acusados de canibalismo (irracional, pecaminoso y cruel) por la ilustrada élite de los imperios atlánticos, donde se recetaba y consumía también carne humana, aunque en este caso píamente, racionalmente, médicamente (como John Locke), estableciendo así, para un mismo acto, un juicio opuesto, basándose en su supuesta intención.⁸ Por otra parte, para algunos pueblos indígenas brasileños, entre otros muchos, las hormigas eran alimento, medicina y ejemplo social. Los Kayapó (mebêngôkre) debían conocer a las hormigas y avispas, ya que, en su cosmología, su pueblo había habitado en el cielo con los demás animales, del que pudieron descender y diferenciarse del resto, aprendiendo de ellas a organizarse socialmente. Las termitas, por lo contrario, eran despreciadas, y de un nido de las mismas "llegaron los hombres inútiles [...] flacos y cobardes", como los occidentales.⁹ "Tupy, or not tupy that is the question".¹⁰ *The question* es múltiple: ¿qué significaban los juicios animales? ¿Cómo llegó a ser famoso el oscuro libro de Evans en el siglo XX? ¿Por qué se interesó por los juicios animales? ¿Qué contaba de los animales, de sus culturas y política? ¿Existían narrativas alternativas? ¿Han entrado en la historia ecológica? Podríamos seguir. En esta introducción responderemos a las dos primeras preguntas, para abordar las siguientes en el resto del artículo.

La bibliografía se ha preguntado por qué existieron juicios animales en las edades Media y Moderna; y ha respondido, con matices, que muestran una sociedad en la que no existía el binario naturaleza-cultura; en la que la distinción entre

e a contrariedade das rés. formigas, A parte que se conservou começa pelo autoamento de uns embargos de contraditas com que as mesmas rés, por seu curador ad litem, vieram contra as testemunhas que haviam jurado por parte dos reverendos auctores. Este autoamento tem a data de 17 de janeiro de 1713". Sobre João Francisco Lisboa: De Sousa, *Entre catilinárias e os índios bravos*, pp. 38-58.

⁶ *Jornal de Timon* de 1858, nº 11 y 12, p. 391. Todas las traducciones del artículo son propias.

⁷ Citan este pleito, siguiendo a Evans: Beirne, *The Law Is an Ass*, pp. 33-34; Girgen, *The Historical and Contemporary Prosecution*, pp. 100-101; Hribal, *Fear of the Animal Planet*, pp. 6-7; Molina, *Sobre los juicios a los animales*, pp. 142-143.

⁸ Langfur, *Native Brazil*, pp. 236-248; Botella-Ordinas, *Leyendas imperiocéntricas*, pp. 65-67.

⁹ Costa Neto; Ramos-Elorduy, *Los insectos comestibles*, p. 425.

¹⁰ Andrade, *Manifesto antropófago*, p. 3.

animales humanos y no humanos no era clara. Para ello emplean a Evans invariablemente: por lo general establecen una alabanza de su erudición y su defensa de los derechos animales, sin sospechar de su parcialidad política y de su falta de contraste en relación con sus fuentes, con la notable excepción de Finkelstein.¹¹ Solo más recientemente se ha empleado con precaución en relación con la total fiabilidad de sus fuentes; más tímidamente en relación con su narrativa, como MacGregor, que la considera una intrigante interpretación de los hechos, o como Line, que objeta sus interpretaciones sobre el atraso o primitivismo, que "ya nadie las acepta".¹²

Edward Payson Evans llegó a ser conocido por el libro de Roderick Frazier Nash, *Rights of Nature* (1989), que ha tenido un enorme impacto desde su publicación.¹³ Nash presentaba a Evans, profesor de lenguas modernas en la Universidad de Michigan, como figura esencial de la ética medioambiental y pionero de la filosofía no antropocéntrica estadounidense,¹⁴ aplicándolas a las relaciones entre humanos y medioambiente¹⁵ y demostrando la fraternidad entre humanos y animales, al incluir a los últimos en los sistemas de justicia humana.¹⁶ Los trabajos de Evans, efectivamente, eran evolucionistas y no especistas; proporcionaban una historia de las sociedades para la prevención de la crueldad hacia los animales, defendiendo sus derechos. Pero, además, incorporaban el estándar civilizatorio, el humanitarismo, la teoría de la división del trabajo, argumentos de Lubbock, Darwin, George Romanes, y de criminólogos como Galton, Lombroso y Ferri.¹⁷ Este último aspecto, que explica su biopolítica, ni biocéntrica, ni ecológica, ha sido ignorado. Sospecho que las facetas de Evans como estadounidense liberal, progresista, escéptico, humanitario, abolicionista y sufragista, han llevado a sus estudiosos a considerarlo primero, un pionero demócrata humanitario defensor del biocentrismo y de los derechos animales; y después, un magnífico erudito de su anticuado tiempo. Mi argumento es que dichas lecturas han impedido examinar su biopolítica (capitalista, clasista, racista e imperialista) en contexto. Un contexto que produjo otras nociones de biopolítica diversas, y hasta opuestas, que ha enterrado la historia, como la de Voltairine de Cleyre, que abordaremos en el último apartado.

¹¹ Cohen, *Law, Folklore and Animal Lore*, pp. 6-37; Ritvo, *The Animal Estate*, pp. 1-2; Beirne, *The Law Is an Ass*, p. 43; y Beirne, *On the Geohistory of Justiciable Animals*, interpreta inversamente a Evans en relación con las teorías criminológicas eugenésicas; Humphrey, *The Mind Made Flesh*, pp. 235-254; Girgen, *The Historical and Contemporary Prosecution*, pp. 97-133; Molina, *Sobre los juicios a los animales*, pp. 140-141, cita a Evans como mejor fuente junto con D'Addosio; Finkelstein, *The Ox That Gored*, p. 55: "The work is [...] full of evolutionary pronouncements of the crudest sort and of a chaotic melange of notions derived from human and animal psychology".

¹² MacGregor, *Criminalising Animals*, p. 2; Humphrey, *The Mind Made Flesh*, pp. 379-380, sin hacer propias las críticas de Finkelstein, que refiere como problemas de estilo de Evans, y a sus opiniones históricas y psicológicas "más radicales", sin aclarar a qué se refiere con ello; Line, *Humans and Other Animals*, pp. 279, 283, afirma que los autores modernos le consideran escrupuloso con las fuentes, pese a sus interpretaciones sobre los estadios de desarrollo cultural.

¹³ Nash, *The Rights*, pp. 50-52. A 11/06/2025, según Google Scholar, ha sido citado 2733 veces. Su impacto ha llegado, de forma indirecta, a la entrada de Wikipedia "Anthropocentrism", que, a 25 de junio de 2025 ha recibido 6830 visitas.

¹⁴ Nash, *The Rights*, pp. 114, 122.

¹⁵ Nash, *The Rights*, pp. 94, 97.

¹⁶ Nash, *The Rights*, p. 32 y nota 17 (p. 221).

¹⁷ Evans, *Evolutional Ethics*, p. 14 derivaba de la doctrina de Darwin del origen de las especies, "la mitigación de la crueldad hacia los esclavos [...] la abolición de la esclavitud [...] el trato amable a los animales [...] el principio de los derechos animales y la necesidad de reivindicarlos imponiendo castigos judiciales por su violación", leyes penales adoptadas "por casi todas las naciones civilizadas". La reseña del libro de Evans, Kelly, *Review of Evolutional Ethics*, afirmaba que añadía poco a la información de "Romanes, Kropotkin, Lubbock y Lloyd Morgan".

En el segundo apartado indagaremos sobre la motivación decimonónica para estudiar los juicios animales, y, en ellos, las representaciones políticas de los animales humanos y no humanos, centrándonos en Evans, que no ha sido estudiado. Esa literatura ha sido tan excelentemente analizada por Pierpaolo Leschiutta, como sus análisis abrumadoramente ignorados.¹⁸ El caso de Evans, debido a su enorme influencia a partir de Nash, resulta fundamental, pues afecta a la genealogía histórica que trazamos del pensamiento ecológico y del biocentrismo en occidente, al modo de concebir las políticas animales (humanas o no), a la propia epistemología científica y a alternativas políticas humanas presentes y futuras para un planeta gobernado actualmente por necropolíticas guiadas por "pedagogías de la crueldad".¹⁹ Dado el propósito del libro de Evans sobre los juicios animales, en el siguiente apartado abordaremos su concepción del derecho y de la justicia, lo que nos permitirá comprender plenamente su biopolítica, que desde mi punto de vista es una necropolítica. Por eso, resulta también muy importante conocer si existieron otras nociones contemporáneas y occidentales de la biopolítica, para lo cual en el último apartado examinaremos los escritos de Voltairine de Cleyre: primero su percepción de los animales y de la naturaleza, y después del derecho y la justicia, opuestas a las de Evans. Esto nos permitirá proponer una lectura de la historia de la biopolítica desde una perspectiva ecofeminista crítica y decolonial.²⁰

Por tanto, en el apartado segundo explicaremos cómo Evans analizó las políticas de las hormigas y abejas, animales "eusociales", políticos por antonomasia, para la tradición occidental. En el tercer apartado expondremos su motivación para estudiar los juicios animales, adentrándonos en el derecho y la criminología decimonónica, mostrando claramente las conexiones biopolíticas-necropolíticas existentes entre su entomología y su noción de justicia. En el cuarto, analizaremos el caso paralelo de Voltairine de Cleyre, revelando una biopolítica radicalmente opuesta a la de Evans, desde su concepción de las naturculturas hasta la de la justicia, que considero ecofeminista crítica, y que no ha encontrado lugar en las historias de la ecología ni del biocentrismo. Concluiré explicando la relevancia de incluirla a ella, así como a otros sujetos silenciados, para una historia ecológica, biopolítica y no necropolítica.

2. Animales políticos a fines del S. XIX: el caso de Edward P. Evans

No existe una única forma correcta de estudiar a las hormigas, afirma Charlotte Sleight, pues de la cultura que las examina emergen el lenguaje y los modelos explicativos que reflejan tanto su perspectiva como la que arrojan sobre el mundo ajeno.²¹ A mediados del siglo XIX, los estudios mirmecológicos devinieron muy relevantes, gracias a la influencia de Darwin, pero, sobre todo, por su importancia para la "psicología comparada".²² Las políticas liberales-capitalistas de

¹⁸ Leschiutta, *Le bestie delinquenti*.

¹⁹ Segato, *Contra-pedagogías*, pp. 11-14.

²⁰ Bottici, *Ecofeminism as decolonial and transindividual ecology*, pp. 141-162.

²¹ Sleight, *Ant*, pp. 26-27.

²² Sleight, *Six Legs Better*, p. 129: "between 1880 and 1930, non-applied entomology was most strongly identified by its focus on insect psychology."

la entomología produjeron una literatura que se basaba en el continuo evolutivo entre animales antropomorfizados y humanos animalizados que se clasificaban según sus supuestas etapas históricas de racionalidad y civilización, y todas las civilizaciones, tanto humanas como animales, habrían evolucionado y progresado desde la crueldad primitiva a la simpatía/benevolencia civilizada.

Como afirmó Evans en 1898, "casi todas las instituciones y gradaciones de cultura y civilización por las que ha pasado la raza humana, y de las que encontramos supervivencias entre las diferentes tribus de hombres, existen también entre las hormigas".²³ Así, "tanto las hormigas como los hombres", argumentaba, evolucionaron progresivamente: desde "rudas hormigas aborígenes [...] como nuestros antepasados de la Edad de Piedra", y finalmente avanzaron hasta el "elaborado sistema de división del trabajo que prevalece en los Estados modernos de las hormigas", comparados a "la cultura del siglo diecinueve". Sin embargo, algunos grupos, tanto de animales no humanos como de humanos se hallaban en distintas fases de progreso y mejora evolutiva. Las hormigas incivilizadas, explicaba, "guardan la misma relación con los [...] rudos aborígenes de África y Australia que con las naciones civilizadas de nuestros días".²⁴ Esta concepción de los pueblos no europeos, no solo era racista, sino que era darwiniana y darwinista. Por ejemplo, en 1862, Charles Darwin le escribió a Charles Kingsley, tutor de la princesa de Gales: "En 500 años cómo se habrá extendido y exterminado naciones enteras, la raza Anglo-Sajona; y, en consecuencia, cuánto la raza Humana [...] habrá aumentado de rango. El Hombre es claramente una especie del viejo mundo, no americana".²⁵

Charles Kingsley, en su *best-seller Christmas in the West Indies* (1871), defendía la necesidad de educar sistemáticamente a los "Negros" de las Antillas británicas en la "lealtad y orden".²⁶ Darwin también encontró trazas de crueldad en los "niños de los salvajes", en su mayoría nativos americanos, porque protruían los labios más "que los niños de los europeos civilizados" cuando se sentían irritados, debido a que conservaban "una condición primordial", como los simios. En general, la crueldad, explicaba, solía asociarse a la rabia, mostrando los dientes caninos, como los animales.²⁷ Lo demostraba apoyándose en su *Descent of man*, en donde la crueldad de los nativos americanos justificaba "la máxima del Español, 'Nunca, nunca confíes en un Indio'", contrastándolos con quienes consideraba civilizados en inteligencia y sentido moral.²⁸ El vecino, amigo y patrón de Darwin, el banquero británico John Lubbock, escribió a su vez que los "salvajes" eran como niños, e incluso algunos eran crueles, como "los indios norteamericanos" y los mestizos. En 1880, Lubbock se dedicó a estudiar a las hormigas y abejas, y así como había

²³ Evans, *Evolutional Ethics*, p. 247.

²⁴ Evans, *Evolutional Ethics*, pp. 205-206.

²⁵ Darwin to Charles Kingsley, 1862: "In 500 years how the Anglo-Saxon race will have spread & exterminated whole nations; & in consequence how much the Human race [...] will have risen in rank. Man is clearly an old-world, not an American, species."

²⁶ Goodall, *Passing the Torch?*, pp. 21-22, añadiendo que: "racialist ideologies came to be essential to sustaining the overarching ideology of freedom".

²⁷ Darwin, *The Expression*, pp. 232-233 y 241-252, respectivamente.

²⁸ Darwin, *Descent of Man*, vol 1, ch. 4. Sobre las políticas de Darwin: Bashford y Levine, *The Oxford Handbook*, ch. 1 y 2; Hodge; Radick, *The Cambridge Companion*, pp. 214-239. Darwin era un liberal abolicionista, pro templanza, y apoyaba la simpatía natural y el altruismo tras la necesaria competición para la mejora de las especies.

jerarquizado las civilizaciones humanas, desde "los salvajes más inferiores", los australianos y "el Negro", a las superiores de europeos, aplicó esta lógica a los diversos tipos de hormigas.²⁹

Poco original y siguiendo esta lógica colonial, Evans también contrapuso las crueles hormigas "tribales" y nómadas peruanas, a las progresistas hormigas pastoriles de Texas, ejemplo que tomaba de Darwin, que las comparó a un "diligente y pródigo granjero", desarrollando simpatía hacia sus animales subordinados, mostrando la inferioridad de los seres del Sur-Latino frente a los anglo-nortños.³⁰ Las hormigas más desarrolladas, de hecho, serían más civilizadas que "los niños, los salvajes y las clases rudas e ignorantes de la sociedad civilizada".³¹ Evans explicaba a su público "civilizado", el progreso evolutivo natural de los animales, incluyendo a humanos, desde la barbarie y la crueldad hasta la civilización y el humanitarismo (entendiendo por ello el desarrollo del comercio y la propiedad privada), desde la óptica de la política liberal y el capitalismo económico.

Para Evans, en la naturaleza, la etapa agrícola condujo a una noción de propiedad más fuerte pero comunal o socialista, "desarrollada en muchas de las especies superiores de animales como en algunas de las razas inferiores de hombres".³² El estado más atrasado en que la propiedad era comunal constituía la realización, "hasta cierto punto, del ideal socialista de la propiedad de la tierra colectiva o gubernamental, cuyo retorno una escuela moderna de reformadores intentarían persuadirse a sí y a otros a mirar como un paso adelante".³³ Frente a ello, la propiedad privada era "el cemento más robusto de la vida social y doméstica, de los códigos de leyes y sistemas de moral, de los descubrimientos, invenciones, de las empresas industriales y comerciales, de las investigaciones científicas", conduciendo, en fin a "los mayores logros de la civilización y cultura".³⁴ La propiedad privada se creó "por la presión del hambre y el deseo de evitar su recurrencia", pues "las especies y razas más evolucionadas" guardan para el futuro. Fue el "seminomadismo" el primer paso hacia la vida sedentaria, "y el punto de arranque de una civilización superior" cuyo principal agente habría sido la mujer, inconsciente del inmenso cambio que sus "humildes esfuerzos" efectuarían.³⁵

El gobierno de las hormigas carecía de líderes, pues como el socialista Forel había demostrado (le citaba Evans en esta única ocasión), trabajaban para la comunidad.³⁶ Ese sentimiento de parentesco de las hormigas respondía a una

²⁹ Lubbock, *The Origin*, pp. 301-308, 349-50, 401-402. Sleight, *Six Legs Better*, pp. 10, 44-48 sobre los estadios civilizatorios de hombres y hormigas. Sobre su lobby apoyando a Darwin y a su primo Galton: Pearn, *The Teacher Taught?*, pp. 7-19; y sobre su imperialismo liberal, su eugenesia, su racismo y oposición al sufragio femenino: Patton, *Science, Politics and Business*.

³⁰ Evans, *Evolutional Ethics*, p. 245, citando un artículo de Darwin leído en 1861 ante la *Linnean Society of London*, donde alababa a las hormigas texanas por trabajar como un "diligent, provident farmer"; y p. 247, respecto a las hormigas peruanas: "[...] which still lead a nomadic life, having no permanent homes, but wandering from place to place; entering the houses of the natives by millions; killing rats, mice, snakes, and all sorts of vermin; devouring offal; and performing in general the useful functions of itinerant scavengers."

³¹ Evans, *Evolutional Ethics*, p. 179.

³² Evans, *Evolutional Ethics*, p. 269.

³³ Evans, *Evolutional Ethics*, p. 43.

³⁴ Evans, *Evolutional Ethics*, p. 176.

³⁵ Evans, *Evolutional Ethics*, p. 44.

³⁶ Evans, *Evolutional Ethics*, p. 254. Respecto de Auguste Forel (*Ants and Some Other Insects. An Inquiry into the Psychic Powers of These Animals*, Chicago: The Open court publishing company, 1904), no se puede pasar por alto su racismo:

"benevolencia tribal comunal" atrasada, frente a la progresiva "benevolencia individual". Las hormigas eran como "salvajes", "cuya benevolencia es tribal" por su estadio inferior de desarrollo; sin embargo, no se podía generalizar, pues las motivaciones de las hormigas individuales podrían diferir entre sí, sin poderse afirmar "que los elementos de amor individual y preferencia personal no entran también en esas relaciones".³⁷ A fin de cuentas, Evans citaba al Dr. Vitus Graber, cuyas medidas de los cerebros de los insectos demostraban que hormigas y abejas tenían dos hemisferios, y tan grandes, que eran comparables a los humanos entre los articulados.³⁸ Un tanto de lo mismo les sucedía a las abejas con su arquitectura, donde se podía trazar el proceso evolutivo "análogo al que ha tenido lugar en la historia de la humanidad. Esto es evidente en la comparación de los nidos de las avispas y abejorros y las células de la abeja nativa americana (*Melipona*) en relación con el panal perfectamente formado de la abeja melífera europea".³⁹

Las abejas, frente al enemigo, recurrían a la venganza, transmitiéndola mediante sus tradiciones a las generaciones futuras.⁴⁰ A pesar de no ser particularmente humanitarias, las abejas, a diferencia de las hormigas, constituían imperios, según Evans, que empleaba el lenguaje del derecho internacional al explicar el sistema de colmenas madre y "colonias" dependientes, que creaban "algo así como relaciones internacionales entre un gran número de comunidades de abejas", con sentimientos heredados de amor y odio.⁴¹ Las comunidades apícolas populosas y poderosas "a veces recaen en la barbarie, renuncian a la vida de pacífica industria por la que han llegado a ser proverbiales, adquieren hábitos depredadores", y vagan por el campo "como bandoleras, saqueando las colmenas más pequeñas y débiles, y subsistiendo del botín". Esas abejas "bandoleras" raramente se "reformaban", y todo su trabajo consistía en "recorrer los campos en partidas de saqueadores, y saquear las casas de honrados productores de miel".⁴² El proceso degenerativo se producía cuando pocas abejas "filibusteras" tenían éxito en sus incursiones, convirtiendo "a toda la colmena en una banda de depredadores sin ley, que viven del saqueo". A Evans le pareció evidente de qué tipo de animal político estaba hablando: "anarquistas de la sociedad apícola". Frente a ellos, las

"We overestimate the powers of the educated negro and the trained dog and underestimate the powers of the illiterate individual and the wild animal" apud Sleigh, *Six Legs Better*, pp. 29 y 236.

³⁷ Evans, *Evolutional Ethics*, p. 255.

³⁸ Evans, *Evolutional Ethics*, pp. 251-252.

³⁹ Evans, *Evolutional Ethics*, p. 206.

⁴⁰ Evans, *Evolutional Ethics*, p. 243.

⁴¹ Evans, *Evolutional Ethics*, p. 243. Los "menores" dependientes podían llegar a "emanciparse": conceptos del derecho civil relacionados con las relaciones domésticas de las personas físicas, que fueron transferidos al derecho de gentes (cuerpos políticos, imperios) por analogía, por renombrados juristas internacionales como Emmer de Vattel, pasando al derecho internacional. Así, las metrópolis eran "ciudades madre", "Estados madre" o "padres", y se relacionaban con sus colonias mediante el "patronazgo" (independencia), o "tutela" (dependencia). Mientras que algunas colonias tenían constituciones como adultos, respetando a su "ciudad madre" dentro de una *Commonwealth*, otras eran menores dependientes, que con el tiempo se emanciparían, o, incluso, bajo un gobierno tiránico o despótico, se independizarían, según los ejemplos clásicos de los juristas. Los pueblos no civilizados no se consideraban soberanos y, por tanto, estaban sometidos a las leyes de la naturaleza/derecho natural. Y así lo recogió Hugo Grocio, basándose en Francisco de Vitoria: Grocio, *The Rights*, Book I, ch. III, XXI, p. 320; Book II, ch. IX, p. 674; Book III, ch. IX, p. 1393, y Book II, IX, p. 666; Barbeyrac explicó cómo los conceptos jurídicos podrían transferirse, siguiendo una interpretación analógica: Dickinson, *The Analogy*, pp. 564-591; Saunders, *The Natural*, pp. 473-490; Robbins *When It Is That Colonies May Turn Independent*, pp. 214-217.

⁴² Evans, *Evolutional Ethics*, p. 241.

abejas atrincheraban sus colmenas, pero eso interfería "seriamente con la vida industrial ordinaria de la colmena".⁴³ Era entonces preciso explicar cómo una abeja honesta e industriosa "degeneraba" en "vagabunda y ladrona". La respuesta se encontraba en su alcoholismo: la mezcla de miel y brandy les hacía embriagarse, alborotar habitualmente y dejar de trabajar. De ese modo, "un vicio, les conduce a otro, y se dedican al robo y al pillaje, como hacen los hombres en circunstancias similares [...] en una carrera descendente de desmoralización y criminalidad".⁴⁴

No hay un modo correcto ni único de estudiar a los insectos, todos habitualmente están asociados a culturas, a concepciones de la política, de la justicia, de la naturaleza y de las relaciones entre especies. Por eso, el potencial biocentrismo o ecología profunda en eruditos como Evans, embarcados en el estudio de la "zoopsicología" y los juicios animales, deben leerse también en el contexto de sus preocupaciones políticas y criminológicas.

3. Biopolítica y derecho: los animales delincuentes

"Pregunté a un hombre qué era el Derecho. Él me respondió que era la garantía del ejercicio de la posibilidad. Ese hombre se llamaba Galli Mathías. Me lo comí".⁴⁵

Tras el *Origen de las especies* (1859), las diferencias entre animales humanos y no humanos se establecieron como una cuestión de grado. La antropología positivista estudió las sociedades animales y humanas, recopilando información sobre sus comportamientos. Brehm (1863-67), Ferri (1895), Houzeau (1872), Lombroso (1864) y Espinas (1878) explicaron que los animales eran criaturas inteligentes y sociales, compartiendo con los humanos ciertos sentimientos, emociones y comportamientos. En dicho contexto y desde diversas disciplinas, especialmente desde la psicología comparada y la criminología, se escribieron múltiples tratados sobre los animales y el derecho, siendo probablemente los más conocidos *Il delitto negli animali* de Lombroso (1881) y *Bestie delinquenti* de Carlo D'Addosio (1892).⁴⁶ En general, existía un consenso narrativo: los juicios animales sucedieron en un mundo occidental pre-ilustrado primitivo e irracional, poblado por europeos crueles y vengativos que no se planteaban si los animales no humanos eran responsables ante el derecho por su carencia de razón.⁴⁷ Las especies respondían a formas esenciales actuales, existiendo variaciones naturales en su desarrollo, como en las razas y clases. En dichas teorías descansaban políticas eugenésicas, o de "darwinismo social", que pretendían eliminar activamente a quienes consideraban menos aptos y podían "degenerar" las razas. El derecho bebió el néctar de estas disciplinas, y, como consecuencia, este ha sido capaz de hacer y deshacer personas, y excluir del sistema a multitud de seres, desfigurando animales plenos, humanos y no, y convirtiéndolos en carcasas, social y políticamente irrelevantes; en zombis para un

⁴³ Evans, *Evolutional Ethics*, p. 241.

⁴⁴ Evans, *Evolutional Ethics*, p. 242.

⁴⁵ Andrade, *Manifiesto antropófago*, p. 3.

⁴⁶ Leschiutta, *Le bestie delinquenti*.

⁴⁷ Girgen, *The Historical and Contemporary Prosecution*, pp. 97-133.

sistema supuestamente democrático y garantista.⁴⁸ Por otra parte, en esta línea biopolítica, la literatura ha ido matizando entre eugenesia positiva y negativa, hasta considerar la "positiva" cualquier biopolítica generalmente aceptada. Desde mi aproximación ecofeminista crítica e interseccional, las eugenesias son prácticas biopolíticas de control, tanatocráticas, mayormente capitalistas, opuestas a las variadas políticas de cuidados no antropocéntricas ni androcéntricas.⁴⁹ En este apartado mostraré cómo Evans era un darwiniano social y un eugenésico (negativo y positivo), y divulgó dichas teorías en Estados Unidos, y que el propósito de su obra sobre los juicios animales fue contrastar la bárbara y vengativa jurisprudencia occidental medieval y moderna, con la civilizada y humanitaria contemporánea.

Para Evans, mientras que en tiempos medievales y modernos "la condición mental del criminal nunca o muy raramente era tomada en consideración", en sus tiempos, a su juicio, excesivamente lenitivos, la pena dependía "solo en la salud mental y la racionalidad del ofensor", pues el crimen suponía "la normal libertad de la voluntad por parte del agente", y los "abogados criminales, los psicólogos y los antropólogos habían diseñado distinciones sutiles y con frecuencia exageradamente sutiles para determinar grados de responsabilidad personal".⁵⁰ Los antropólogos y juristas italianos, en su rechazo a esas concepciones antiguas del crimen, sufrían de "un exceso de conmiseración" debido al "temperamento italiano [...] apto a degenerar en una sentimentalidad vacía y una sensibilidad enfermiza, así debilitando y pervirtiendo el sentido moral y distorsionando todas las ideas del derecho y la justicia", estaban haciendo permear en "todas las clases de la sociedad" la "simpatía por el hombre vivo culpable" frente a "la víctima de su ira o avidez".⁵¹ En el otro extremo se encontraban los juristas y psicólogos alemanes, "inclinados a mirar a esas personas, no como moralmente locos, sino como moralmente degenerados o depravados", con un "vicio de carácter" que no suponía "una circunstancia atenuante" porque los "criminales de esa clase están en incremento y se unen para derrocar a la sociedad civilizada e introducir una era de anarquía y barbarie"; por lo que, para Evans su decisión no era "conservadora", sino "precavida".⁵²

El liberal Evans concebía que algunos individuos humanos o no, "clases criminales" y pueblos enteros, estaban psicológicamente determinados a cometer crímenes y, por tanto, eran tan irresponsables de ellos e incapaces de evitarlos,

⁴⁸ Dayan, *The Law Is a White Dog*, en general, pero en p. 63, y con base en Agamben: "I am interested in how, once convicted of crime, the criminal can be reduced—not by a master, but by the state—to a condition that is sustained under the sign of death." Sobre el constitucionalismo histórico y sus exclusiones, la obra de Bartolomé Clavero Salvador es sustancial.

⁴⁹ Partiendo de Leonard, *Mistaking Eugenics for Social Darwinism*, pp. 200-233, que, por la asunción generalizada hasta 2005 de una equivalencia entre eugenesia y darwinismo social, explicó su enorme aceptación general en el período que tratamos, incluyendo todo tipo de biopolíticas estatales, y, por ello, habría que distinguir entre unas liberales y otras darwinianas sociales; Hall, *Eugenics, Sex and the State*, se suma a las sutilezas del siglo XX y especialmente XXI sobre el concepto de "eugenesia", como Levine, *Eugenics*; Cleminson, *Anarchism and Eugenics*, encuentra también la eugenesia en abundancia en el movimiento anarquista. Los trabajos de Masjuan, *La ecología humana*, y de Girón, *Metáforas finiseculares*, explican, sin embargo, la diferencia entre neomaltusianismo y eugenesia, y cómo, pese a emplear en ocasiones textos eugenésicos, estos, informa Girón en *Eugenesia y anarquismo*: "eran sometidos a procesos de apropiación y uso que desbordaban el orden cultural hegemónico".

⁵⁰ Evans, *The Criminal Prosecution*, pp. 200-201.

⁵¹ Evans, *The Criminal Prosecution*, p. 203.

⁵² Evans, *The Criminal Prosecution*, p. 206.

como los animales no humanos. Por eso, cuando estos "inadaptados" cometían los crímenes, debían ser castigados y asesinados, teniendo "la condición de bestias feroces y reptiles venenosos, y lógicamente demandan que sean eliminados precisamente por las mismas razones que los animales nocivos son exterminados".⁵³ Pero en una era humanitaria, benévola y compasiva, había que hacerlo "[...] tan rápida e indoloramente como fuera posible [...]", para proteger el bienestar y el progreso de la sociedad: cualquier otra acción sería cruel.⁵⁴ Esa lógica le llevaba a aplicar entonces la máxima: "cuanto menos culpable sea desde el punto de vista moral, la sentencia dictada contra él debería ser más severa".⁵⁵ Los tribunales de justicia, por tanto, debían sembrar "terror a los malhechores por el interés general de la sociedad", cuyo bienestar requería, en dichos casos, "privar a un hombre de su libertad o su vida", especialmente cuando existían lugares tan ilustrados y empáticos, radicalmente opuestos a las barbaries medievales, como Nueva York, en donde la pena capital iba a ser "infligida tan rápida e indoloramente como es posible mediante la electricidad".⁵⁶ Las luces de la razón siempre han generado monstruos, y en este caso, Evans, el humanitario, explicaba quiénes lo eran: "La ley del superviviente del más adaptado mediante la selección sugiere como consecuencia necesaria la propensión del inadaptado mediante la esterilización" para evitar perpetuar "monstruosidades morales para la incomodidad y detrimento de la sociedad civilizada y el permanente deterioro de la raza".⁵⁷

De entre la literatura relevante para los juicios animales medievales y modernos, Evans se basaba sobre todo en las doctrinas de D'Addosio (1892), considerando que muchos individuos, grupos y naciones humanos y no humanos estaban fisiológicamente determinados a convertirse en criminales. Como en el caso de otros escritos liberales darwinistas (incluida la emergente ciencia de la antropología), en las obras de Evans figuraban autores y teorías europeos y estadounidenses que promovían el capitalismo industrial como paso natural en el progreso de la humanidad, y que consideraban a los pueblos colonizados como primitivos. Evans lo compartía, entrando en esa categoría "los nativos de África" y los "aborígenes norteamericanos", que, sin deidades antropomórficas, miraban:

a las bestias salvajes de la caza, no como inferiores, sino como seres superiores, cuya fuerza y facultad veía con envidia, y a las que rendía un homenaje ceremonial incluso en el acto de matarlas. Los dioses de los pueblos rudos son, en su mayoría, zoomorfos, revelándose en formas brutas.⁵⁸

Por otra parte, las desviaciones y amenazas sociales naturales hacia el progreso, para él eran fundamentalmente los animales políticos anarquistas, sin especismo. Por eso, sus penas deberían ser suficientemente duras, como comentaba respecto de los disturbios de *Haymarket* en Chicago en 1886. Estos habían comenzado con una protesta pacífica solicitando una jornada de ocho horas, pese a lo cual dos manifestantes fueron asesinados y muchos resultaron heridos.

⁵³ Evans, *The Criminal Prosecution*, p. 212.

⁵⁴ Evans, *The Criminal Prosecution*, pp. 210-211.

⁵⁵ Evans, *The Criminal Prosecution*, p. 222; abunda en lo mismo en p. 248, y en p. 256 afirma que eso es "humanitario".

⁵⁶ Evans, *The Criminal Prosecution*, p. 210.

⁵⁷ Evans, *The Criminal Prosecution*, pp. 221, 248.

⁵⁸ Evans, *Evolutional Ethics*, p. 119; también pp. 4, 118 y 249.

Después alguien detonó una bomba, la policía disparó y se produjeron una decena de muertes entre policías y civiles. La reacción fue una caza de brujas policial, ocho detenciones y un juicio muy irregular apoyado por la prensa, con el resultado de penas de muerte y cadena perpetua para los que serían conocidos como los mártires de Chicago, que no se demostró que bombardearan. Cuando Evans escribió su libro sobre los juicios animales, tras veinte años, ya se habían producido múltiples quejas sobre el escandaloso juicio. Él, sin embargo, encontró muy justificado el "castigo severo de los anarquistas de Chicago", pues frenó "la actividad de los fanáticos" en un país libre donde la "regeneración social y política del mundo" no se lograba mediante bombas, ignorando tanto lo que solicitaban quienes se manifestaban, como los escritos anarquistas pacifistas.⁵⁹

¿Se puede ser biocentrista, ecologista profundo, e incluso feminista, siendo imperialista, capitalista, clasista y racista? En el próximo apartado contrastaré a esta biopolítica de Evans, con la de una anarcofeminista contemporánea estadounidense, Voltairine de Cleyre, amiga de algunos de esos mártires, también evolucionista, pero ecologista, anticapitalista, antirracista y feminista.⁶⁰

4. Voltairine de Cleyre: una biopolítica ecofeminista

*Como las hormigas. Las personas son recipientes que la vida llena y rompe, como hace con los árboles y las abejas y otros tipos de recipientes. Juegan cuando son pequeños, y luego aman y luego tienen hijos y luego mueren. Las hormigas hacen lo mismo.*⁶¹

Voltairine de Cleyre (1866–1912) no fue entomóloga ni divulgadora científica, pero era evolucionista, conocía la ciencia que Evans manejaba y amaba la naturaleza. Nació en Michigan cuando Evans tenía 35 años y enseñaba en dicha universidad. En 1894, escribiendo sobre quién había sido su mentor, Dyer D. Lum (fallecido en 1893), explicaba que él creía en lo que él llamaba "*Evolutional Ethics*".⁶² Evans aún no había publicado nada con dicho título,⁶³ aunque T. H. Huxley en 1893 había impartido la conferencia *Evolution and Ethics* (cuya reedición se anunciaba en el libro de Evans), respondiendo a *Social Statics* (1851) de Spencer,⁶⁴ obra que citaban muchos anarquistas, incluyendo Voltairine.⁶⁵

⁵⁹ Evans, *The Criminal Prosecution*, p. 251.

⁶⁰ A pesar de la alegada existencia de una "eugenesia anarquista", especialmente en algunos sectores franceses, Voltairine de Cleyre se opuso radicalmente a cualquier tipo de eugenesia: Sears, *The Sex Radicals*, pp. 120–121, y sobre Voltairine, p. 126: "Voltairine de Cleyre and the sisters Lizzie M. Holmes and Lillie D. White insisted that reformers should focus on economic and social conditions rather than blame the victims of those conditions for some unclear hereditary deficiencies."; pp. 220, 239 sobre su feminismo.

⁶¹ Berkman, *Selected Work of Voltairine de Cleyre*, p. 45, en su poema *The Triumph of Youth*, de 1892.

⁶² Berkman, *Selected Works of Voltairine de Cleyre*, p. 290.

⁶³ Aunque publicó un artículo contra la crueldad animal desde una perspectiva teológica, que recogería en 1897 en su *Evolutional Ethics*, no empleaba el concepto: Evans, *Ethical Relations Between Man and Beast*, 1894.

⁶⁴ Huxley, *Evolution and Ethics*, p. 215, consideraba que la anarquía era "una propuesta para reducir el cosmos social al caos, y comenzar la bruta lucha por la existencia de nuevo".

⁶⁵ Berkman, *Selected Works of Voltairine de Cleyre*, p. 145, en su "*Anarchism in Literature*", lo cita, aunque le dedica mucho más espacio y elogio a Emerson, a Thoreau y a Edward Carpenter.

A diferencia de Evans (como otros alegados "padres" del biocentrismo, de la ecología profunda y de los derechos de la naturaleza), que escribió desde el privilegio, defendiendo el liberalismo y capitalismo, Voltairine de Cleyre escribió desde una experiencia situada e incorporada de pobreza, hambre, enfermedad, violencia y depresión, y esto es crucial para comprender su ecofeminismo.⁶⁶ Como Louise Michel, a quien conoció en Londres en 1897, fue profesora, activista, escritora y poeta, amante de animales y plantas, experimentando el dolor físico y psíquico propio y ajeno. Su noción de justicia les condujo a decidir no presentar cargos frente a sus tentativos asesinos, pese a que las balas partieron sus cuerpos.⁶⁷ A pesar de que, como respecto a muchos y muchas anarquistas, su pensamiento se considere "utópico", e incluso cuando se le otorgue a la utopía un valor disruptivo,⁶⁸ su pensamiento es profundamente tópico, situado, y sus propuestas profundamente pragmáticas, enraizadas en su experiencia constante de resistencia y cuidados; por tanto, su historia "no es utópica sino tópica y cotidiana",⁶⁹ y sus escritos parten de los cuerpos y sus relaciones, y desde las prácticas políticas femeninas de arraigo espacial y comunitario, de cuidados, "por experiencia histórica acumulada". Esto es esencial para una perspectiva ecofeminista crítica y decolonial.⁷⁰

Como indica Avrich, su profundo amor por la naturaleza fundamentado por su propia experiencia en el campo, le hizo proponer una educación infantil de aprendizaje en la naturaleza mediante la práctica y la observación; y aunque durante mucho tiempo fue considerada "utópica", ha sido incorporada por la pedagogía crítica y libertaria.⁷¹ Voltairine amaba a los animales y se rodeaba de ellos.⁷² Además, desde su anarcofeminismo, entendía que el proceso de apropiación capitalista afectaba a los animales, incluyendo a los humanos,⁷³ como para afirmar, en 1896, que el aspecto psicológico de todos los animales:

es uno con el cuerpo, sujeto a crecimiento, expansión y declive, adaptándose estacionalmente al tiempo y a las circunstancias [...] modificados por las condiciones materiales, íntimamente

⁶⁶ Golder, *A Politics of Suffering*, pp. 474-492. Su feminismo, por otra parte, era notablemente *queer*: Palczewski, *Voltairine de Cleyre: Sexual Slavery and Sexual Pleasure*, pp. 54-68.

⁶⁷ La fuente es Avrich, cuyo libro fue publicado en 1978, pero manejo la edición de 2018: Avrich, *An American Anarchist*, p. 17 y p. 96, donde Emma Goldman describe la horrible operación de Louise Michel y que en su dolor, su único lamento fue por "sus pobres animales solos en su habitación" y por su amiga, que la estaba esperando; y en p. 97 la experiencia de Voltairine, y la carta de Kropotkin a Lenin en 1920, poniendo a ambas como ejemplo, mostrando que era el curso ejemplar y lógico a seguir frente a la violencia.

⁶⁸ Espiner, *How Should We Live?*, pp. 37-66.

⁶⁹ Segato, *La guerra*, p. 31. En el mismo sentido, Haraway, *Introduction*, p. 9.

⁷⁰ Segato, *Contra-pedagogías*, p. 14; Segato, *La guerra*, pp. 29-31.

⁷¹ Avrich, *An American Anarchist*, p. 118.

⁷² Voltairine amaba a los animales: "no hay un día en que el sufrimiento de los pequeños animales abandonados en la calle, no cree en mí una rabia amarga contra la vida": *De Cleyre, Voltairine a Alexander Berkman, 7 de Agosto de 1906* apud Avrich, *An American Anarchist*, p. 112; por lo que, según Emma Goldman, le daba "refugio a cada perro y gato callejero", y según su amigo George Brown, nunca había conocido a nadie que tuviera tanta simpatía por los animales, "de hecho, convirtió la casa en un hospital para gatos y perros abandonados", informa Avrich, *An American Anarchist*, p. 17. En verano de 1898 su hermana le hizo una fotografía con uno de los gatos que rescató, relata Avrich, *An American Anarchist*, p. 72; la fotografía se encuentra accesible en Labadie Photograph Collection, University of Michigan, con la anotación: "VOLTAI'S HOSPITAL and her patient" (sitting in window with cat), con la que nombramos el documento.

⁷³ Veron; White, *Anarchism, Feminism and Veganism*, pp.65-88.

ligado al estómago, indisolublemente relacionado con el clima, con las cosechas y con todas las demás cosas corrientes.⁷⁴

Aprender a mirar desde esa perspectiva capacitaba al ser humano a ver "todas las cosas revestidas de la gloria de una magnífica igualdad", y en vez de considerar la indignidad de una col, la mirará y dirá: "esta planta común es mi hermana y la hermana de cosas mayores que yo, cumpliendo igualmente bien su parte; no hay más ni menos, más pequeño ni más grande; la vida nos es común a todos".⁷⁵ Para ella, las condiciones materiales determinaban las relaciones sociales, de donde se derivaban las éticas, tanto para las personas humanas, como para "las abejas, las hormigas, los pájaros".⁷⁶ El ser humano, lejos de ser un "bicho raro con libre albedrío" enviado por un Dios bromista para que destrozara el mundo, era "sólo un pobre trozo diferenciado de protoplasma tan sujeto a los procesos generales de la materia y la mente como su antiguo progenitor en las profundidades del mar Silúrico".⁷⁷

En 1894 afirmó que la sociedad debería mantener un equilibrio saludable, armónico, entre la humanidad y el entorno natural; ser rural, próxima, con vínculos de cooperación voluntaria, "como la hoja coopera con el sol, como la luna con las mareas, como amante con amante, sin demandar reglas porque no son necesarias". Como los indios americanos: "ese pueblo tan difamado y aplastado cuyos ideales fueron pisoteados por la raza anglosajona, hasta que [...] no son más que una tradición. Aprendamos mucho de los espíritus desaparecidos: volvamos "cerca del corazón de la naturaleza".⁷⁸ La contraposición entre estos pueblos era cultural, no por grados de desarrollo, como en Evans. Mientras que "al indio le gusta vivir", al anglosajón le gusta "crear lo útil y lo rentable, tanto si le sirve de algo como si no", pero, además, el segundo se lo estaba imponiendo a todo el mundo.⁷⁹ Ya había denunciado, en 1901, al gobierno estadounidense por vender tierras a las que no tenía derecho: "habéis asesinado a los pueblos aborígenes para apoderaros de la tierra en nombre de la raza blanca" de forma recurrente, expulsando "a la gente de la tierra saludable" y del "aire limpio", lanzándolos "a estos montones podridos de humanidad llamados ciudades".⁸⁰ En ellas, las fábricas capitalistas eran "horrores

⁷⁴ Presley; Sartwell, *Exquisite Rebel*, p. 211, reproduce el escrito de Voltairine De Cleyre, *The Case of Woman Versus Orthodoxy*, publicado en 1896 en *The Boston Investigator*, y previamente presentado en una conferencia.

⁷⁵ Presley; Sartwell, *Exquisite Rebel*, p. 211, reproduciendo: De Cleyre, *The Case of Woman Versus Orthodoxy*.

⁷⁶ Presley; Sartwell, *Exquisite Rebel*, pp. 211-212, reproduciendo: De Cleyre, *The Case of Woman Versus Orthodoxy*.

⁷⁷ Presley; Sartwell, *Exquisite Rebel*, p. 132, reproduciendo: De Cleyre, *Crime and Punishment*, y en p. 122 el contexto: fue una conferencia impartida ante el *Social Science Club* en Filadelfia el 15 de marzo de 1903.

⁷⁸ Avrich, *An American Anarchist*, p. 92, citando un artículo en *Lucifer*.

⁷⁹ De Cleyre, *The Mexican Revolution en: Selected Works*, (publicado en *Mother Earth* en 1911), en pp. 269-271, el contexto de la cita, hablando de la caracterización de los indios por los anglosajones como "vagos", en relación con el trabajo, por dos razones: la primera es que no tendrían por qué trabajar para quienes les tiranizaban, pero la segunda es que tenían distintas nociones, no ya del trabajo, sino de la propia vida. En p. 270: "Al indio le gusta vivir [...] No anhela muchas cosas, pero anhela disfrutar de las cosas que tiene. Se siente más parte de la naturaleza que un hombre blanco. Todas sus leyendas son de paseos con la naturaleza, de bosques, campos, arroyos, plantas, animales. Quiere vivir con la misma libertad que los demás hijos de la tierra."; y en p. 271: "La idea anglosajona de la vida, sin embargo, es crear lo útil y lo rentable, tanto si le sirve de algo como si no, y mantenerse ocupado, ocupado [...] y quiere que todo el mundo "se ocupe".

⁸⁰ De Cleyre, *The Eleventh of November 1887*, en *Selected Works*, pp. 168-169, fue una conferencia impartida en Chicago el 11 de noviembre de 1901, y publicada el 24 de noviembre en *Free Society*. Avrich, *An American Anarchist*, p. 92, indica que

de la sociedad moderna", "trampas insalubres", máquinas gigantes, monstruosas y sin amor, "devoradoras de hombres", que, con sus mandíbulas y dientes, "diariamente se tragan y vuelven a vomitar miles y miles de frágiles vidas, cada día un poco más frágiles, más débiles, más exhaustas".⁸¹

En octubre de 1910, Voltairine dio una conferencia en Nueva York titulada *Modern Educational Reform*, uno de los textos más lúcidos sobre pedagogía ecofeminista hasta el presente. Lo escribió en memoria de Francisco Ferrer y Guardia, ejecutado en 1909, del que había traducido, el 13 de octubre de 1909, su *The modern school* para *Mother Earth*.⁸² En ella, hablando de la ventaja del criador botánico y zoológico frente al de niños, establecía una perspectiva no antropocéntrica y biocéntrica respecto a la naturaleza. El criador botánico y el zoológico fomentaban la biodiversidad, y se adaptaban a las necesidades de sus criaturas, pero quienes criaban niños ignoraban sus necesidades, fomentando un tipo adulto universal. Ciertamente es que el criador de no humanos, apuntaba De Cleyre, también destruía "sin piedad a los débiles [...] fomenta los tipos especiales que son más útiles para él, independientemente de si son más útiles para la vida vegetal o animal aparte del hombre".⁸³ Para evitar eso, había que enseñar a los niños "su unidad con la naturaleza, no mediante la teoría, sino sintiéndola diaria y horariamente", pues la primera necesidad de las crías animales con pulmones era respirar aire puro, y en ella, conocer a "los pájaros por sus cantos y a entreverlos rápidamente en el follaje; al insecto en su hogar, a la flor silvestre en su tallo, a la fruta donde cuelga [...]".⁸⁴ Debían "sentir su íntima relación con la vida naciente de otros tipos, formar un profundo respeto por el trabajo [...] desear llegar a ser reales hacedores en el mundo".⁸⁵

Resulta muy interesante que mencione la inexistencia de derechos de la infancia (como de las mujeres) frente a los animales no humanos en relación con "la crueldad". Si "un criador de animales", comenzaba la hipótesis, atiborrara a los pequeños con comida de adultos, les obligara al silencio, les encerrara, "rígidos e inmóviles durante horas seguidas [...] muy probablemente sería arrestado por crueldad hacia los animales".⁸⁶ Pese a las leyes contra la "crueldad animal", como había sucedido con los códigos negros contra la sevicia, esos malos tratos se producían de forma sistemática, actuando el derecho como lenitivo para legitimar un sistema que se decía humanitario, de inclusión-exclusión.⁸⁷ Sin embargo, su argumento era que niños y mujeres, también menores, quedaban excluidos de él frente al maltrato, que eran "vida nuda" por motivos productivos y reproductivos: la

estaba muy influida por su amigo Honoré Jaxon, un anarquista de Chicago canadiense que había luchado con los Métis y difundió que era indio.

⁸¹ Presley; Sartwell, *Exquisite Rebel*, p. 218, reproduciendo a De Cleyre, *The Case of Woman Versus Orthodoxy*, 1896; en 1910, lo repetía en *Modern Educational Reform*, Presley; Sartwell, *Exquisite Rebel*, p. 262: "Ningún otro animal, aparte del hombre, ha concebido jamás un aparato tan espantoso para privar a sus crías de los derechos primarios de la existencia física como la ciudad humana [...] su hábitat «natural» es uno sin vida de ladrillo y mortero, alambre y hierro, postes, aceras y ruido [...] No hay aire puro en una ciudad; todo está envenenado. Sin embargo, la primera necesidad de los animales, especialmente de los más pequeños, es el aire puro".

⁸² Presley; Sartwell, *Exquisite Rebel*, pp. 247-249.

⁸³ Presley; Sartwell, *Exquisite Rebel*, p. 257.

⁸⁴ Presley; Sartwell, *Exquisite Rebel*, p. 262.

⁸⁵ Presley; Sartwell, *Exquisite Rebel*, p. 264.

⁸⁶ Presley; Sartwell, *Exquisite Rebel*, p. 255; respecto de las mujeres, p. 233, de su ensayo *Sex slavery*.

⁸⁷ Dayan, *The Law Is a White Dog*, pp. 124-127, entre muchos otros ejemplos, y p. 182: "Increasingly inhuman and degrading treatment becomes legitimate insofar as it is sanitized".

cría humana estaría a cargo del futuro de la sociedad, y del planeta, y, por tanto, era forzoso aplicarle biopolíticas para mantener el sistema. Como contrapartida a una educación basada en modales, en libros de historia, llenos de reyes y guerras, de disciplinamiento corporal y psíquico, citaba a un botánico, describiendo los elementos pedagógicos fundamentales para un buen desarrollo, a modo de derechos sociales:

Todos los niños deben tener pasteles de barro, saltamontes, bichos de agua, renacuajos, ranas, tortugas de pantano, bayas de saúco, fresas silvestres, bellotas, castañas, árboles para trepar, arroyos para vadear, nenúfares, marmotas, murciélagos, abejas, mariposas, varios animales para acariciar, campos de heno, piñas, rocas para rodar, arena, serpientes, arándanos y avispones [...].⁸⁸

Ya había alegado, en 1901, "¿A quién le importa si algo se desaprovecha? Dejemos que se desaproveche. La manzana podrida fertiliza el suelo tan bien como si hubiera reconfortado primero la economía animal".⁸⁹ Tras observar estas cuestiones, los niños y niñas deberían aprender "la historia de las artes de la paz" y no tanto "la historia de la destrucción", como las guerras.⁹⁰ Sin embargo, consciente Voltairine de la inmensa dificultad de llevarlo a cabo, opinaba que incluso los compromisos para intentar que la infancia accediera a una educación integral liberadora, serían patéticos e ineficaces, mientras no se pusiera "fin a todo el atroz sistema de hacinamiento de los trabajadores en ciudades cerradas, para convertirlos en ruedas dentadas útiles en la máquina capitalista de moler rentas y beneficios".⁹¹

5. La "ética del estómago": Voltairine de Cleyre y la justicia social

Frente a la política natural, simbiótica, cooperativa y altruista, el capitalismo y su derecho se manifestaban en esos momentos con toda su fuerza biopolítica de control, excluyendo a las "clases criminales", especialmente a quienes eran anarquistas, pero también a todo aquello vivo que no cumplía la función de mercancía. Básicamente, era una política y una pedagogía de la crueldad, definidas por Rita Segato como "[...] actos y prácticas que enseñan, habitan y programan a los sujetos a transmutar lo vivo y su vitalidad en cosas".⁹² Lombroso, no satisfecho con su obra criminológica previa, decidió publicar en 1894 *Los anarquistas*, atribuyéndoles la locura y la criminalidad, manifiestas por sus ataques patológicos de altruismo y de ayuda mutua. Fue inmediatamente refutado por Ricardo Mella

⁸⁸ Presley; Sartwell, *Exquisite Rebel*, p. 262.

⁸⁹ Presley; Sartwell, *Exquisite Rebel*, p. 76, y p. 80: "[...] volverse hacia las nubes, hacia las estrellas, hacia el cielo, y dejar que los sueños se abalancen sobre uno [...] pintar, pintar cuadros interminables, crear sinfonías inauditas que te canten sonidos de ensueño a ti solo, extender simpatías a los brutos mudos como hermanos iguales, besar las flores como se hacía de niño, dejarse ir libre, ir libre más allá de los límites de lo que el miedo y la costumbre llaman lo «posible»".

⁹⁰ Presley; Sartwell, *Exquisite Rebel*, p. 263.

⁹¹ Presley; Sartwell, *Exquisite Rebel*, p. 263.

⁹² Segato, *Contra-pedagogías*, p. 11.

(*Lombroso y los anarquistas*, 1896), a quien conocería en Londres un año después Voltairine de Cleyre. En 1897, Voltairine había viajado a Inglaterra, donde se encontró también con Louise Michel, Kropotkin, Reclus, Teresa Claramunt, y Fernando Tarrida del Marmol, compartiendo con ellos su visión amplia del anarquismo.⁹³ Estas son algunas de las bases de *Crime and Punishment* de Voltairine, una conferencia que impartió el 15 de marzo de 1903: no habían pasado tres meses tras ser atravesada por tres balas. Su experiencia, que comparece en múltiples ocasiones en sus discursos en tono personal, en este caso tiene aún más sentido. Su argumento es que el juicio y castigo ajeno no tienen sentido, y que, para entender el crimen, es preciso realizar introspección y ejercitar la empatía. Posicionándose en un extremo opuesto a Evans, su concepción de la justicia rebasaba los derechos, los naturales y los de la naturaleza, pues los "derechos sociales" incluían a todo el planeta y a todos los seres, en su inmensa diversidad. El corolario es que todos los animales eran sociales y políticos.

En *Crimen y castigo*, Voltairine explicaba el enorme desarrollo de la criminología, cuyos expertos analizaban a los prisioneros "como Darwin a sus plantas y animales", dividiéndolos en tres tipos de criminales: el criminal nato, el criminaloide y el criminal accidental. Citando a Lombroso y sus mediciones fisiognómicas (cuyos resultados podrían cambiar mucho de aplicarlos a la población general, anotaba), dudaba de la existencia del "criminal nato". Pero, de existir, se trataría de enfermos crónicos, no responsables de sus acciones, con necesidad de ser tratados médicamente. Sin embargo, "muchos criminólogos, incluyendo el propio Prof. Lombroso, son de la opinión de que lo mejor que se puede hacer con el criminal nato es matarle inmediatamente, ya que solo puede ser una maldición para sí y para otro. Muy heroico tratamiento".⁹⁴ A esta política de penas, ni moderna, ni humanitaria, la denominaba "Neo-Espartanismo". Los criminaloides serían personas ordinarias a las que, negándoseles "sus apetitos naturales", no habrían podido controlarlos mediante la "resistencia moral", aplicando la "astucia" para vivir "entre el crimen y el castigo". Los criminales ocasionales o accidentales eran personas mentalmente responsables, con consciencia y memoria, que solo por circunstancias terribles respecto de su moral, habían cometido un crimen, como el padre que asesina al violador de su hija. Su mayor castigo sería ese acto cometido, que, además, por ello, no se repetiría. La lógica jurídica, afirmaba De Cleyre citando a Blackstone, indicaba que el propósito de las penas debía ser evitar la repetición del acto, pues la expiación del delito/pecado era una cuestión divina. Esto solo se podía lograr reformándole, eliminándole o dando ejemplo a terceros.⁹⁵ En cuanto al sistema penitenciario, era incapaz de reformar a los criminales, "saliendo de ellas peor que entraron, convirtiendo a los criminaloides en criminales habituales". Su eliminación mediante la pena de muerte, un castigo supuestamente ejemplarizante, no cumplía su función, ya que se había demostrado, según el abogado Robert Green Ingersoll, que "la severidad del castigo incrementa el crimen".⁹⁶

⁹³ Brigati, *The Voltairine de Cleyre Reader*, p. i.

⁹⁴ Presley; Sartwell, *Exquisite Rebel*, pp. 134-135.

⁹⁵ Presley; Sartwell, *Exquisite Rebel*, p. 136.

⁹⁶ Presley; Sartwell, *Exquisite Rebel*, p. 137; en p. 138, como ejemplo ponía "las horribles atrocidades perpetradas por las hordas blancas contra los negros acusados de ultraje. No se puede imaginar nada más diabólicamente cruel; sin embargo, estos ultrajes se multiplican". Ingersoll era agnóstico, antirracista, pro derechos de las mujeres, y estaba en contra de la pena de muerte.

En realidad, casi todos los crímenes se producían inicialmente por "el acto de tomar aquello que el derecho define como perteneciente a otro", cuando quienes roban es "porque se les han robado sus derechos antes de nacer".⁹⁷ La delincuencia "guarda una relación constante e invariable con la producción y distribución de alimentos básicos".⁹⁸ Las necesidades humanas básicas, naturales, constitutivas (como comer, respirar, dormir y moverse), "se le deniega, se convierte en una "criatura lisiada" que morirá o se verá forzada a seguir un curso anormal".⁹⁹ Aunque se tratasen de necesidades naturales, estas no debían garantizarse mediante un supuesto "derecho natural", que denegaba, pues "un piojo tiene tanto derecho natural como un hombre en la medida de su poder": el poder de cubrir sus necesidades constitutivas. Como "muchos otros animales", la humanidad descubrió que la sociedad le permitía satisfacer esas necesidades, argumentaba Voltairine siguiendo a Spencer, perfeccionándose lentamente, hasta comprender que "la solidaridad y la seguridad del conjunto emerge de la libertad de las partes", lo que constituía el "Derecho Social del Hombre", de donde, para el anarquismo, "Un hombre hambriento tiene un derecho social al pan". Esta "ética del estómago" la siguieron múltiples sociedades y razas, para evitar perecer.¹⁰⁰ Se sumaban las necesidades de respirar, dormir, moverse, amar, soñar y crear, denegadas a muchos, por "la esclavitud económica" en la que vivían, derivada de "la institución de la propiedad" (por ejemplo, la del hombre sobre la mujer), responsables, en última instancia, de todos los delitos. Demostradas las causas de los crímenes y las consecuencias de los castigos, Voltairine concluía que "la protección no protege".¹⁰¹ Siguiendo a Dostoyevsky, a Tolstoi y a Buda, además, afirmaba rotundamente que la violencia no era la respuesta frente a la violencia.¹⁰² Como en todo ser humano "estaban los gérmenes de la pasión y el crimen y la simpatía y el perdón", un día se despertaría con "el sentido del unísono de la vida", conociendo "la relación irrevocable del santo con el pecador, del juez con el criminal; que todas las personalidades están entrelazadas".¹⁰³ Finalmente, "el perdón es mejor que la ira", tanto para el infractor, que, perdonado, podría regenerarse, como para una misma: de hecho, era más fácil perdonar que odiar. Y es curiosa la contraposición radical de la máxima de Evans con la de Voltairine, que afirmaba que "a mayor ofensa, más fácil el perdón".¹⁰⁴ La noción del castigo opresor era salvaje, pues generaba el crimen. Por eso había que seguir luchando, aunque ellos no llegaran a ver los frutos

⁹⁷ Presley; Sartwell, *Exquisite Rebel*, p. 138.

⁹⁸ Presley; Sartwell, *Exquisite Rebel*, p. 132.

⁹⁹ Presley; Sartwell, *Exquisite Rebel*, p. 138; en p. 139 hablaba de la necesidad de alimentarse ("Si la alternativa es entre morir de hambre o robar, no hay alternativa entre la sociedad matando a sus miembros o los miembros desintegrando a la sociedad") y de respirar; en p. 140, de las de dormir y moverse, amar, soñar y crear.

¹⁰⁰ Presley; Sartwell, *Exquisite Rebel*, p. 139, contraponiéndolo a los dictados católicos más liberales, que afirmaban que "un hombre hambriento tiene el derecho natural sobre el pan de su vecino".

¹⁰¹ Presley; Sartwell, *Exquisite Rebel*, pp. 140-141.

¹⁰² Presley; Sartwell, *Exquisite Rebel*, p. 143.

¹⁰³ Presley; Sartwell, *Exquisite Rebel*, p. 144, donde explica su propia revelación en 1897 en *Trafalgar Square*, junto a diez mil personas concentradas para escuchar a los exiliados y torturados tras el proceso de *Montjuïc*: cuando Francesc Gana, que hablaba en una lengua que muchos no entendían, les mostró las cicatrices de sus manos, y reaccionaron moviéndose unísonamente.

¹⁰⁴ Presley; Sartwell, *Exquisite Rebel*, p. 146.

de la "gran marea de pensamiento" cuyas olas parecían romper en vano, pues "atrás, a través de arroyos y ensenadas, llega silenciosa, inundando, la corriente".¹⁰⁵

Para De Cleyre eran esenciales los pequeños actos de justicia, la igualdad de la mujer, poner en el centro la vida mediante la empatía, las prácticas de cuidados, la interdependencia y ecodependencia, la vulnerabilidad, la cooperación y ayuda mutua; la comprensión de la humanidad como parte de la naturaleza, y su aniquilación por el sistema capitalista, occidental, patriarcal y antropocéntrico, generador de muerte, frente a la vida que defendía, además, evitando la violencia, incluso si la había recibido. Planteamientos todos ecofeministas interseccionales, biocentristas, de ecología profunda, no antropocéntricos, y, como correlato, anticapitalistas y antirracistas: toda una contra-pedagogía de la crueldad. ¿Por qué Edward Payson Evans pasa por ser un pionero del biocentrismo y no Voltairine de Cleyre? Es más, ¿por qué no lo son todas las fuentes de inspiración no occidentales de ambos? Y hablando del continente americano, ¿por qué no lo son los pueblos originarios, que citan en diversas ocasiones, incluyendo su conocimiento entomológico?¹⁰⁶

6. Conclusión

En las líneas precedentes he expuesto dos biopolíticas, políticas sobre la vida, opuestas, por dos evolucionistas estadounidenses contemporáneos, mediante sus reflexiones respecto de los animales, la naturaleza, el derecho y la justicia. Ambas se apoyaban en una mirada de disciplinas, pero sobre todo en la biología. Una, la de Edward P. Evans, respondía al control y a la exclusión de determinados sujetos en el sistema liberal-capitalista, mientras incluía a otros, protegiéndolos, con independencia de su especie. Respecto del derecho y las penas, su conclusión se puede resumir en la frase de 1906: "cuanto menos culpable sea desde el punto de vista moral, la sentencia dictada contra él debería ser más severa".¹⁰⁷ La otra, de Voltairine de Cleyre, tampoco especista, era una biopolítica vital y ecológica, con un concepto de justicia radicalmente inclusivo, que desconfiaba del derecho por ser una herramienta de control occidental. Como en el caso anterior, resumimos su posición en la sentencia de 1903: "a mayor ofensa, más fácil el perdón".¹⁰⁸ Respecto de la ecología, Evans es reconocido como pionero del biocentrismo, padre del ecologismo, pese a su radical racismo e imperialismo, eugenesia y darwinismo social. Voltairine de Cleyre, pese a su profundo ecofeminismo crítico, sencillamente ha caído en el olvido. Sin embargo, si de ella no tendría por qué partir una genealogía de la ecología y del biocentrismo, al menos debería tenerla en cuenta. Su posición permite una inclusión de lo vivo, siempre vulnerable e interdependiente, desde una igualdad radical en su también radical alteridad. Para ello he empleado dos ejemplos no humanos de animales concebidos como "eusociales": hormigas y abejas. He reiterado, apoyándome en estudios de historia de la ciencia con un fuerte

¹⁰⁵ Presley; Sartwell, *Exquisite Rebel*, p. 146.

¹⁰⁶ Costa Neto; Ramos-Elorduy, *Los insectos comestibles*, p. 430: las culturas amerindias poseen un conocimiento sofisticado del comportamiento de los insectos (etnoetología), reflejado en la mitología y en sus prácticas, como los sistemas de cultivo, elección del hogar, tipos de viviendas, que fueron evolucionando para adaptarse a los insectos.

¹⁰⁷ Véase la nota 55.

¹⁰⁸ Véase la nota 104.

componente crítico, que no existe una única forma correcta de estudiar a los animales no humanos; de dichos estudios, sobre todo, podemos llegar a comprender mejor la cultura de la que estos enfoques emergen. Apropiándome muy libremente de la frase de Wittgenstein: incluso si una hormiga y una abeja pudieran expresarse en lenguajes como los nuestros, pongamos los académicos, no les podríamos entender, pues son otras naturculturas. Por eso resultan especialmente interesantes los trabajos transdisciplinarios que tienen en cuenta perspectivas ecofeministas decoloniales, porque tienden a ser más respetuosos hacia diversas culturas, especialmente aquellas que no han cosificado y mercantilizado a los seres. Un ejemplo son algunos estudios sobre la abeja sin aguijón, la "melipona", menos productiva comercialmente, pero más polinizadora, y enraizada en la cultura Maya, como muchas otras polinizadoras en peligro de extinción.¹⁰⁹ Estas aproximaciones son imprescindibles para ser conscientes de que todos los animales formamos parte de ecosistemas naturculturales, de que somos ecodependientes, interdependientes y vulnerables, de que tenemos agencia y somos políticos; y además, de ellas aprendemos de las diversas naturculturas más que humanas; pero, sobre todo, nos permiten reflexionar acerca de nuestro debidamente pequeño, situado, y, por eso, digno lugar, en la enorme y vibrante urdimbre de la vida, que debemos preservar.

¹⁰⁹ Bratman, *Saving the Other Bees*, pp. 387-98. Otro ejemplo, pero respecto de las hormigas brasileñas, como agentes históricos: De Carvalho. *Desbroces significativos*. En general, sobre las historias más-que-humanas y su lugar en las humanidades ecológicas: O'Gorman; Gaynor, *More-Than-Human Histories*.

Referencias

- AGNEL, Emile. *Curiosités judiciaires et historiques du moyen âge. Procès contre les animaux*. Paris, J. B. Dumoulin, 1858. Disponible en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k54808x/f1.item>.
- ANDRADE, Oswald de. Manifesto antropófago. *Revista de Antropofagia*, São Paulo, n. 1, pp. 3, 7, 1928. Disponible en: <https://icaa.mfah.org/s/es/item/771303#?c=&m=&s=&cv=&xywh=-1051%2C0%2C3584%2C2005>.
- ANTHROPOCENTRISM. Disponible en: <https://en.wikipedia.org/wiki/Anthropocentrism>. Acceso en: 25 de junio de 2025.
- AVRICH, Paul; HELMS, Robert P. *An American Anarchist. The life of Voltairine de Cleyre*. Oakland: AK Press, 2018. Disponible en: <https://theanarchistlibrary.org/library/paul-avrich-an-american-anarchist.pdf>.
- BEIRNE, Piers. On the Geohistory of Justiciable Animals: Was Britain a Deviant Case? In: BEIRNE, Piers. *Murdering Animals: Writings On Theriocide, Homicide and Nonspeciesist Criminology*. London: Palgrave Macmillan, 2018. https://doi.org/10.1057/978-1-137-57468-8_4.
- BEIRNE, Piers. The Law Is an Ass: Reading EP Evans' *The Medieval Prosecution and Capital Punishment of Animals*. *Society & Animals*, v. 2, n. 1, pp. 27-46, 1994.
- BERKMAN, Alexander (ed.) *Selected Works of Voltairine de Cleyre*. New York: Mother Earth Publishing Association, 1914.
- BERNARDES, MANOEL. *Nova floresta*. T. 1. Lisboa: Valentim da Costa, 1706.
- BOTELLA-ORDINAS, Eva. Leyendas imperiocéntricas, memoria oficial e historias descoloniales. *EHumanista. Journal of Iberian Studies*, v. 50, n. 1, pp. 54 – 73, 2022. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10486/716809>.
- BOTTICI, Chiara. Ecofeminism as decolonial and transindividual ecology. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 2, n. 2, pp. 141-162, 2022. Disponible en: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadestrococos/article/view/36735>. Acceso en: 27 jun. 2025.
- BRATMAN, Eve Z. Saving the Other Bees: The Resurgence of Stingless Beekeeping in the Zona Maya, *Conservation & Society*, v. 18, n. 4, pp. 387-98, 2020. Disponible en: https://doi.org/10.4103/cs.cs_20_66.
- BRIGATI, A. J. *The Voltairine de Cleyre Reader*. Oakland: AK Press, 2004.
- CLEMINSON, Richard. *Anarchism and Eugenics: An Unlikely Convergence, 1890-1940*. Manchester: Manchester University Press, 2019.
- COHEN, Esther. Law, Folklore and Animal Lore. *Past and Present*, v. 110, pp. 6-37, 1986.
- COSTA NETO, Eraldo Medeiros; RAMOS-ELORDUY, Julieta. Los insectos comestibles de Brasil: etnicidad, diversidad e importancia en la alimentación, *Boletín de la SEA*, n. 38, pp. 423-442, 2006. Disponible en: <http://sea-entomologia.org/PDF/GeneralInsectorum/GE-0062.pdf>.
- DAYAN, Colin. *The Law Is a White Dog: How Legal Rituals Make and Unmake Persons*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

DE CARVALHO CABRAL, Diogo. Desbroces significativos: paisajes negociados entre humanos y hormigas en el Brasil del siglo XIX. 452°F. *Revista de Teoría de la literatura y Literatura Comparada*, v. 30, pp. 87-113, 2024. Disponible en: <https://revistes.ub.edu/index.php/452f/article/view/45747>. Acceso en: 3 jul. 2025.

DE CLEYRE, Voltairine, carta a Alexander Berkman, 7 de agosto de 1906. Disponible en:

https://it.wikipedia.org/wiki/File:Letter_of_Voltairine_de_Cleyre_to_Alexander_Berkman_August_7_1906.jpg.

DE SOUSA SÁ, Ana Priscila. ENTRE CATILINÁRIAS E OS ÍNDIOS BRAVOS: Um debate historiográfico, *Outros Tempos: Pesquisa em Foco – História*, v. 18, n. 31, pp. 38-58, 2021. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.18817/ot.v18i31.822>.

DICKINSON, Edwin DeWitt. The Analogy Between Natural Persons and International Persons in the Law of Nations, *The Yale Law Journal*, New Haven, v. 26, n. 7, pp. 564-591, 1917.

ESPINER, Seònaid Mary-Kate. *How Should We Live? A Study of Social Critical Theory, Feminist Utopianism, Anarchism and Eco-Political Thought*. PhD, Lincoln: Lincoln University, 2019.

EVANS, Edward Payson. Ethical Relations Between Man and Beast, *Popular Science Monthly*, New York, v. 45, September 1894.

EVANS, Edward Payson. *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals*. London: William Heinemann, 1906.

FINKELSTEIN, Jacob J. The Ox That Gored, *Transactions of the American Philosophical Society*, Philadelphia, v. 71, n. 2, pp. 48-7, 1981.

GIRGEN, Jen. The Historical and Contemporary Prosecution and Punishment of Animals, *Animal Law*, v. 9, pp. 97-133, 2003. Disponible en: http://www.animallaw.info/journals/jo_pdf/lralvol9_p97.pdf.

GIRÓN, Álvaro. Eugenesia Y Anarquismo En El Primer Neomalthusianismo Libertario Barcelonés, 1896-1915, *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, v. 25, pp. 87-103, 2018. Disponible en: <https://doi.org/10.1590/s0104-59702018000300006>.

GIRÓN, Álvaro. Metáforas finiseculares del declive biológico: degeneración y revolución en el anarquismo español (1872-1914), *Asclepio: Revista de historia de la medicina y de la ciencia*, v. 51, n. 1, pp. 247-274, 1999.

GOLDER, Lauren J. A Politics of Suffering: Anarchism and Embodiment in the Life of Voltairine de Cleyre. *Gender & History*, v. 36, n. 2, pp. 474-492, 2024. Disponible en: <https://doi.org/10.1111/1468-0424.12678>.

GOODALL, Alex. Passing the Torch? Anglo-American Encounters in the British West Indies and Negotiating White Supremacy, c. 1865-1914, *Journal of World History*, Honolulu, v. 34, n. 1, pp. 15-45, 2023. Disponible en: <https://doi.org/10.1353/jwh.2023.0001>.

GROTIUS, Hugo. *The Rights of War and Peace, Edited and with an Introduction by Richard Tuck, from the Edition by Jean Barbeyrac*. Indianapolis: Liberty Fund, 2005. Disponible en: http://files.libertyfund.org/files/1425/1032-01_LFeBk.pdf.

HALL, Lesley A. Eugenics, Sex and the State: Some Introductory Remarks. *Studies in History and Philosophy of Science. Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, v. 39, n. 2, pp. 177-180, 2008.

- HARAWAY, Donna. Introduction. In: LE GUIN, Ursula K. *The Carrier Bag Theory of Fiction*. London: Ignota, 2019. pp. 9-24.
- HRIBAL, Jason. *Fear of the Animal Planet: The Hidden History of Animal Resistance*. Oakland/Petrolia: AK Press/CounterPunch, 2010.
- HUMPHREY, Nicholas. *The Mind Made Flesh: Essays from the Frontiers of Psychology and Evolution*. New York: Oxford University Press, 2002.
- HUXLEY, Thomas Henry. Evolution and Ethics. In: HUXLEY, Thomas Henry. *Collected Essays IX*. London: Richard Clay & Sons, 1894.
- Jornal de Timon*, 1858, nº 11 y 12. Disponible en: <https://babel.hathitrust.org/cgi/ssd?id=coo.31924020004077;page=ssd:view=plainte xt;seq=405;num=391#seq405>.
- KELLY, Edmond. Evolutional Ethics and Animal Psychology, by E. P. Evans; The Psychology of Suggestion, by Boris Sidis. *Political Science Quarterly*, v. 13, n. 2, pp. 355-357, 1898. <https://doi.org/10.2307/2140182>.
- LANGFUR, Hal. *Native Brazil: Beyond the Convert and the Cannibal, 1500-1900*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2014.
- LEONARD, Thomas C. Mistaking Eugenics for Social Darwinism: Why Eugenics Is Missing from the History of American Economics. *History of Political Economy*, v. 37, n. 1, pp. 200-233, 2005. Disponible en: <https://www.princeton.edu/~tleonard/papers/mistaking.pdf>.
- LESCHIUTTA, Pierpaolo. Le bestie delinquenti. Rappresentazioni del mondo animale nell'antropologia dei positivisti. *Quaderni dell'Istituto Universitario Orientale*, Napoli, Anno III, Nuova Serie, n. 3/4, 1989.
- LEVINE, Philippa. *Eugenics: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2017.
- LINE, Philip. *Humans and Other Animals in the Middle Ages*. Leiden: Brill, 2025. https://doi.org/10.1163/9789004721708_008.
- LÖWY, Michael. The Romantic and the Marxist Critique of Modern Civilization. *Theory and Society*, Dordrecht, v. 16, n. 6, pp. 891-904, 1987. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/657542>.
- MACGREGOR, L. B. Criminalising Animals in Medieval France: Insights from Records of Executions. *Open Library of Humanities*, v. 5, n.1, pp. 1-20, 2019. Disponible en: <https://doi.org/10.16995/olh.319>.
- MASJUAN I BRACONS, Eduard. *La ecología humana en el anarquismo ibérico: urbanismo "orgánico" o ecológico, neomalthusianismo y naturismo social*. Barcelona: Icaria, 2000.
- MOLINA ROA, Javier. Sobre los juicios a los animales y su influencia en el derecho animal actual. In: GARCÍA PACHÓN, María del Pilar. *Lecturas sobre derecho del medio ambiente. Tomo XVI*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2016. pp. 122-157. Disponible en: <https://doi.org/10.57998/bdigital.handle.001.2339>.
- O'GORMAN, Emily; GAYNOR, Andrea. More-Than-Human Histories. *Environmental History*, v. 25, n. 4, pp. 711-735, 2020. Disponible en: https://www.journals.uchicago.edu/doi/full/10.1093/envhis/emma027#xref_emma027-en37.

PALCZEWSKI, Catherine Helen. Voltairine De Cleyre: Sexual Slavery and Sexual Pleasure in the Nineteenth Century, *NWSA Journal*, v. 7, n. 3, pp. 54–68, 1995.

PATTON, Mark. *Science, Politics and Business in the Work of Sir John Lubbock: A Man of Universal Mind*. (Science, Technology and Culture, 1700–1945). Farnham: Ashgate, 2007.

PEARN, Alison. The Teacher Taught? What Charles Darwin Owed to John Lubbock. *Notes and Records of the Royal Society of London*, v. 68, n. 1, pp. 7–19, 2014.

PRESLEY, Sharon; SARTWELL, Crispin (eds.) *Exquisite Rebel: The Essays of Voltairine De Cleyre*. New York: SUNY Press, 2005.

RITVO, Harriet. *The Animal Estate: The English and Other Creatures in Victorian England*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

Robbins, Caroline. 'When It Is That Colonies May Turn Independent:' An Analysis of the Environment and Politics of Francis Hutcheson (1694–1746). *The William and Mary Quarterly*, Williamsburg, v. 11, n. 2, pp. 214–51, 1954. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/pdf/1922040.pdf>.

Saunders, David. The Natural Jurisprudence of Jean Barbeyrac: Translation as an Art of Political Adjustment. *Eighteenth-Century Studies*, v. 36, n. 4, pp. 473–490, 2003. Disponible en: <https://espace.library.uq.edu.au/view/UQ:67225>.

SEARS, Hal D. *The Sex Radicals: Free Love in High Victorian America*. Lawrence: Regents Press of Kansas, 1977. Disponible en: <https://archive.org/details/sexradicalsfreel0000sear>.

SEGATO, Rita. *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018.

SEGATO, Rita. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.

SLEIGH, Charlotte. *Ant*. London: Reaktion Books, 2003.

SLEIGH, Charlotte. *Six Legs Better: A Cultural History of Myrmecology*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2007.

VERON, Ophelie; WHITE, Richard. Anarchism, Feminism and Veganism: A Convergence of Struggles. In: SPRINGER, Simon; MATEER, Jennifer; LOCRET-COLLET, Martin; ACKER, Maleea (eds.). *Undoing human supremacy: Anarchist Political Ecology in the Face of Anthroparchy*. Lanham: Rowman & Littlefield, pp. 65–88, 2021. Disponible en: <https://shura.shu.ac.uk/28200/10/ELEMENTS%20Veron%20and%20White%202021%20Anarchism%20feminism%20and%20veganism%282%29.pdf>.

"VOLTAI'S HOSPITAL and her patient" (sitting in window with cat), 1898. In the digital collection Labadie Photograph Collection, University of Michigan. <https://quod.lib.umich.edu/s/scl/x-lpf.0222/lpf0222>. University of Michigan Library Digital Collections. Acceso en: 13 jun. 2025.



Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

rk. close by, or
way.
ay. Longville.
ed car park (GR
with map. "GP"
ome of these and
hen ascend the
you meet a sign
ead, half right,
to (in quick

DOSSIÊ ESPECIAL

METABOLISMO SOCIAL, JUSTICIA ALIMENTARIA Y LIBERACIÓN ANIMAL

SOCIAL METABOLISM, FOOD JUSTICE AND ANIMAL LIBERATION

METABOLISMO SOCIAL, JUSTIÇA ALIMENTAR E LIBERTAÇÃO ANIMAL

Hilda Nely Lucano Ramírez 

Universidad de Guadalajara, Guadalajara, Jalisco, México

Submetido em: 05/08/2025

Aceito em: 09/12/2025

Publicado em: 09/01/2026

Como citar: LUCANO RAMÍREZ, Hilda Nely. Metabolismo social, justicia alimentaria y liberación animal. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e60916, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.60916



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Hilda Nely Lucano Ramírez es profesora investigadora de la UdG. Directora del proyecto Animales y Praxis. Colabora con la ONG Igualdad Animal México. Autora de: *A favor de los animales. Fragmentos filosóficos contra el especismo y Miseria del Derecho. Pensar de otra forma la liberación animal.*

Resumen

El artículo aborda las implicaciones de la fractura metabólica producida por las relaciones sociales capitalistas, en las vidas de los animales no humanos. Se desarrolla el término metabolismo social humano-animal con el propósito de ampliar la noción marxista de fractura metabólica sociedad-naturaleza, para justificar el concepto de explotación en la cuestión animal. Lo anterior se complementa con la crítica a la ideología cárnica en tanto proceso "espiritual" de la sociedad capitalista, para así argumentar el contenido del concepto de justicia alimentaria vinculado al de liberación animal.

Palavras chave

Metabolismo social; fractura metabólica; ideología cárnica; justicia alimentaria; liberación animal.

Abstract

The article addresses the implications of the metabolic fracture produced by capitalist social relations on the lives of nonhuman animals. The term human-animal social metabolism is developed in order to expand the Marxist notion of the society-nature metabolic fracture in order to justify the concept of exploitation in the animal question. This is complemented by a critique of meat ideology as a 'spiritual' process of capitalist society, in order to argue for the content of the concept of food justice linked to that of animal liberation.

Keywords

Social metabolism; metabolic fracture; meat ideology; food justice; animal liberation.

Resumo

O artigo aborda as implicações da fratura metabólica produzida pelas relações sociais capitalistas na vida dos animais não-humanos. O termo metabolismo social humano-animal é desenvolvido de forma a expandir a noção marxista da fratura metabólica sociedade-natureza para justificar o conceito de exploração na questão animal. Isto é complementado por uma crítica da ideologia da carne como um processo "espiritual" da sociedade capitalista, a fim de defender o conteúdo do conceito de justiça alimentar ligado ao da libertação animal.

Palavras-chave

Metabolismo social; fratura metabólica; ideologia da carne; justiça alimentar; libertação animal.

Introducción¹

En los diferentes círculos marxistas e incluso, fuera de ellos, se acepta que la alienación, derivada de las distintas formas de trabajo asalariado en el capitalismo, se deben en buena medida a la radical disolución de la unidad originaria entre la especie humana y la naturaleza. Se dice que, en las relaciones de producción capitalista, la naturaleza se torna extraña ante los humanos por la manera en que se desarrollan las fuerzas productivas en este sistema social: el progreso y el bienestar humano requieren del dominio o sometimiento de la naturaleza, de ahí que se conciba a esta última como algo “externo” a la sociedad. A esta disolución se le denomina fractura metabólica. El término, en los últimos años ha sido retomado para vincular el pensamiento de Marx a la actual crisis ecológica. Podría decirse que al fenómeno de la alienación se le sumó la destrucción de la naturaleza, en tanto efectos del metabolismo social del capitalismo. En continuidad con esta perspectiva, en este artículo abordo las implicaciones de esta fractura producida por las relaciones sociales capitalistas, en las vidas de los animales no humanos. Deseo llamar la atención en torno a que, lo que ahora ambientalistas y ecologistas llaman destrucción de la naturaleza en la que están incluidos los animales no humanos, es la expresión emblemática de la fractura metabólica producida por la acumulación de capital, por lo que, la cuestión de los animales debe ser parte del programa de toda teoría crítica.

Por lo anterior, en el texto desarrollo el término metabolismo social humano-animal debido a que ni en los debates ecologistas, ni marxistas, se habla de los efectos de las relaciones de producción capitalista en los animales. Sin embargo, como Marx lo planteó para el caso del trabajador asalariado, en el capitalismo a los animales se les niega su ontología al convertirlos de seres sintientes a mercancías, se les objetiviza jurídicamente para después fetichizar su existencia hasta convertirla en cosas ajenas del proceso histórico-social. Pero además de este análisis, sostengo que hace falta entender el proceso histórico en el que han estado incluidos los animales en occidente. Es este un proceso de guerra justificado por el derecho, la religión y no pocas veces por ideas filosóficas. Por tanto, la categoría de explotación la extiendo hacia el caso de los animales a través de lo que denomino fractura metabólica humano-animal que se encuentra dentro de la fractura metabólica humano-naturaleza.

En el cuerpo del artículo argumento que para comprender lo anterior, es necesario escudriñar la ideología cárnica, esa fuerza espiritual o cultural que imponen las clases dominantes a través de narraciones religiosas, prácticas político militares y coerción económica, para mantener a su favor la fractura metabólica humano-naturaleza. Además, sostengo que como dicha fractura es histórica y no una ley natural, la explotación y sufrimiento de los animales puede y debe terminar, no solo porque el sistema capitalista puede aniquilarnos de seguir su ruta, sino porque materialmente se pueden generar las bases para practicar una justicia alimentaria que vaya de la mano de la urgente liberación animal.

¹ Alternaré el uso del femenino, del masculino y, puntualmente, de la e para referir a colectividades que incluyen distintos géneros.

Para desplegar lo anterior, en el primer apartado resumo el problema que encierra el concepto de metabolismo humano-naturaleza en el capitalismo para referirlo al problema de la relación entre animales humanos y animales no humanos. En una palabra, preparo el terreno para extender, en el segundo apartado, la noción de fractura metabólica a la cuestión de los animales vinculada a lo que denomino guerra contra los animales.

En el tercer apartado, complemento los argumentos esgrimidos al avanzar hacia la exposición de lo que llamo ideología cárnica, para enfatizar que los procesos materiales de la sociedad capitalista también tienen su "espíritu". A manera de ejemplo, muestro tres viñetas (religiosa, política y económica) de esta ideología con la finalidad de cuestionar la normalización del comer animales, acto implicado en la fractura metabólica.

Para terminar, esbozo el contenido de lo que denomino justicia alimentaria basado no solo en la crisis ecológica que actualmente genera la ganadería industrial, sino en el rechazo ético del placer cruel de apropiarnos por la fuerza de vidas ajenas. Lo que postulo en esta idea y práctica es una doble liberación: la de nuestra servidumbre egoísta impulsada por los corporativos ganaderos transnacionales y la de miles de animales presos en los actuales campos de concentración.

El metabolismo humano-naturaleza y su fractura en el capitalismo

El concepto de metabolismo, Marx lo utiliza en *El Capital* para comprender la relación dinámica e interactiva entre los humanos y la naturaleza mediada por el trabajo,² porque concibe a los primeros como cualquier otro animal: ser natural, condicionado y limitado.³ Esto es, seres que respiran, comen y excretan, condicionados a las leyes naturales y a los ciclos fisiológicos de producción, consumo y excreción.⁴

De lo anterior se infiere que, tanto animales humanos como no humanos nos encontramos mediados por un metabolismo con la naturaleza, porque somos parte de esta.⁵ Sin embargo, a diferencia de otros animales, la especie humana a través del trabajo modifica el contenido de este metabolismo y por ende, así misma, a partir de mediaciones como la tecnología, la ciencia o las ideologías.⁶ Es a través de esta relación humana con la naturaleza que la sociedad la transforma, la enajena, degrada o explota, para diversos usos y abusos.⁷

Antes de continuar debo aclarar que la noción de naturaleza ha de entenderse en tanto producto social.⁸ En el debate marxista el primero que reparó en esto fue Alfred Schmitt al afirmar que "La naturaleza es para Marx un momento

² Foster, *La ecología de Marx*, p. 220.

³ Marx, *Manuscritos*, p. 194.

⁴ Saito, *La naturaleza contra el capital*, p. 88.

⁵ Marx, *Manuscritos*, p. 111.

⁶ Marx, *El capital*. Tomo I. p. 215.

⁷ Los conceptos de uso y abuso aparecen en el derecho romano. "Por uso se entiende el derecho de servirse de la cosa conforme a su naturaleza o destino [...] *El abus* o derecho de disposición, consiste en la facultad de transformar, enajenar y aun destruir la cosa." (Bravo; Bravo, *Derecho Romano*, p. 203).

⁸ Smith, *Desarrollo desigual*.

de la praxis humana y al mismo tiempo la totalidad de lo que existe.”⁹ Sin embargo, para no quedarse en una abstracción idealista sobre esta frase, el concepto de naturaleza ha de vincularse a la categoría de *producción*. Esto es, al proceso vital socio-histórico de la especie humana como productora de un mundo objetivo. Mejor dicho, sujetos mediadores, finitos, determinados en el espacio y el tiempo, de un “trozo de realidad material mediada por ellos.”¹⁰ De ahí que como lo planteó Neil Smith, *producción de la naturaleza* significa que esta ha sido mediada socio-históricamente, en una relación recíproca. Por eso se puede afirmar que toda formación socioeconómica es un modo de automediación de la naturaleza.¹¹

Esto quiere decir que todas las sociedades producen la naturaleza propia para su existencia y, a la vez, la “totalidad de la naturaleza social de su existencia.”¹² Así, en un mundo donde la producción de mercancías, su tráfico e intercambio es universal, personas, artefactos, animales, plantas o minerales, quedan entrelazados en un todo social concreto.¹³

Ahora se puede entender que las distintas concepciones que han existido sobre la naturaleza y lo humano, están condicionadas según los diversos modos de producción. En tiempos remotos la concepción de la naturaleza suponía el enfrentamiento del humano con poderes absolutamente extraños, la naturaleza era “un poder omnipotente e inexpugnable, ante el que los hombres se comportan de un modo puramente animal y que los amedrenta como al ganado.”¹⁴ Mientras que en las sociedades industriales capitalistas la naturaleza representa una mercancía como cualquier otra. En la primera concepción, lo humano es parte de la naturaleza, mientras que en la segunda lo humano es concebido como lo contrario a la naturaleza. Por ello se puede comprender que “La manera en que el trabajo enajenado media esta interacción metabólica de los humanos con su medioambiente en la sociedad industrial moderna no es igual a como ocurría en las sociedades precapitalistas.”¹⁵ El metabolismo humano-naturaleza es diferente en cada época no por lo que se hace, sino por el cómo y con qué medios de trabajo se hace.¹⁶

En el caso concreto de la sociedad que analizó Marx, el metabolismo humano-naturaleza es particular. Pongamos un ejemplo. Marx se preguntó sobre cuáles son las causas del deterioro de los suelos, debido a que, en su tiempo existía entre los economistas una preocupación por la fertilidad de la tierra, su agotamiento y rentabilidad. Para responder, Marx vinculó los problemas de la economía política con el tema del metabolismo entre el humano y la naturaleza a través de la obra de Justus von Liebig titulada *La química orgánica en su aplicación a la agricultura y la fisiología*. En esta obra encontró las causas reales del deterioro o agotamiento de la tierra, desconocidas por los economistas.¹⁷ Fue a través de los conocimientos agrícolas que se dieron a conocer las propiedades químicas del suelo y el proceso

⁹ Schmitt, *El concepto de naturaleza en Marx*, p. 23.

¹⁰ Schmitt, *El concepto de naturaleza en Marx*, p. 24.

¹¹ Smith, *Desarrollo desigual*, p. 87.

¹² Smith, *Desarrollo desigual*, p. 75.

¹³ Marx, *El capital*, Tomo I, pp. 215-216.

¹⁴ Marx; Engels, *La ideología alemana*, p. 31.

¹⁵ Saito, *La naturaleza contra el capital*, p. 81.

¹⁶ Marx, *El capital*, Tomo I, p. 218.

¹⁷ Foster, *La ecología de Marx*, p. 230.

de nutrición de las plantas. Este conocimiento puso los cimientos para el desarrollo del capitalismo industrial: en un primer momento, el uso de estiércol para abonar las tierras, la rotación de cosechas, el drenaje y la explotación ganadera. Luego, el crecimiento de la industria de fertilizantes químicos y el desarrollo de la química de los suelos y, por último, el uso de tracción mecánica, seguida de la concentración de los animales en las granjas industriales, aplicación de la genética en plantas y animales, monocultivos, uso intensivo de productos químicos como fertilizantes y pesticidas.¹⁸

A diferencia de Liebig, Marx comprendió que estos conocimientos agrícolas utilizados dentro de la lógica capitalista traerían consecuencias negativas en el metabolismo entre humano-naturaleza. La tierra al ser convertida en fuente de capital, material dinerario, con la aplicación del conocimiento agrario, entró en el metabolismo social de la sociedad burguesa.¹⁹ Como toda mercancía, la tierra "tiene el poder" de atraer dinero a través de su uso, explotación o rentabilidad. Esto lo sabía Marx desde sus estudios tempranos en los que afirmaba que la explotación de la tierra y su renta, debe su origen a la sociedad y no al suelo.²⁰

Esta idea de metabolismo se retoma en *El capital*. Ahí se dice que al interior de la lógica capitalista, las riquezas de la sociedad "se presenta como un enorme cúmulo de mercancías, y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza",²¹ por lo que la tierra debía generar acumulación de riqueza y estar en la constelación de la propiedad privada de la burguesía. La tierra, concebida como mercancía y propiedad privada, debía estar protegida, y para ello se enmarcó en el derecho sagrado a la propiedad,²² que consiste no solo en el disfrute patrimonial y su disposición arbitraria, sino también en la conformación de un comportamiento libre, interesado e individualista. Marx y Engels apuntaron que "aquella libertad individual y esta aplicación suya constituyen el fundamento de la sociedad burguesa."²³

Se comprende entonces que en la lógica capitalista la posesión de la tierra genera capital; la posesión y sus diferentes usos y abusos de la tierra está asegurado por la institución jurídica; que la propiedad privada impuesta a la tierra posibilita las relaciones comerciales entre particulares que se encuentran a su vez en un sistema de dependencia multilateral, en un proceso de circulación de mercancías que suponen no debe agotarse. Pero Marx y Engels, muchos antes que el ecologismo, advirtieron que, este tipo de metabolismo, es decir, el desarrollo de las fuerzas productivas y medios de intercambio en el capitalismo "sólo pueden ser fuente de males, que no son ya tales fuerzas de producción, sino más bien fuerzas

¹⁸ Foster, *La ecología de Marx*, pp. 230-231.

¹⁹ Marx, *El capital*, Tomo I, p. 109.

²⁰ Marx, *Misera de la filosofía*, p. 150.

²¹ Marx, *El capital*, Tomo I, p. 43.

²² En la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 se postuló a la propiedad como un derecho natural del hombre. En su artículo 2º refiere que: "La finalidad de cualquier asociación política es la protección de los derechos naturales e imprescriptibles del Hombre. Tales derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión." En este tiempo John Locke supone que la propiedad es la suma del esfuerzo personal en el estado de naturaleza antes de la constitución del poder político (Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, p. 22). Por eso hay quienes dicen que fue a través de la filosofía política de Locke, que "la inviolabilidad de la propiedad" también comprenden los demás derechos individuales naturales como la libertad y la vida. (Bobbio, *Estado, Gobierno y Sociedad*, p. 26).

²³ Marx; Engels, *La sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, p. 33.

de destrucción (maquinaria y dinero), y, lo que se halla íntimamente relacionado con ello."²⁴

En este tipo de metabolismo, la relación entre sociedad y naturaleza implica un enfrentamiento. Los humanos movilizan "[...] las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida."²⁵ Esa fuerza natural humana es traducida como trabajo que transforma la naturaleza, y ella es el producto al que se enfrenta la sociedad. Así hace su aparición la mercancía y sus aventuras.²⁶ Incluso, como es sabido en el debate marxista, el trabajo dentro del capitalismo también se torna una mercancía porque es un valor, genera dinero, produce valores de uso: artículos socialmente determinados.²⁷ Tanto el trabajo privado como la naturaleza son importantes para el capitalismo siempre y cuando estén relacionados con el valor.

Aunque es muy conocida la fórmula del extrañamiento humano en el trabajo asalariado del capitalismo industrial,²⁸ es importante enfatizar que lo que en este artículo interesa es la enajenación que se encuentra en el metabolismo humano-naturaleza. Es decir, lo que se torna extraño es la naturaleza²⁹ frente a lo humano y es ahí donde se produce "un quiebre" o fractura metabólica ocasionada por las relaciones de producción capitalista. En otras palabras, "Marx ve la razón del surgimiento de la vida enajenada moderna en la radical disolución de la unidad originaria entre los humanos y la naturaleza."³⁰ Hoy es evidente que esta fractura metabólica engendrada en el capitalismo, apoyado por fuerzas productivas-destructivas trajo consigo el dominio social de la naturaleza a través del uso y abuso, que se ha elevado a un nivel hasta ahora insospechado.³¹ Podría decirse con esto que, el actual cambio climático es efecto de las acciones humanas, que dentro del capitalismo se han convertido en fuerzas destructivas, o más bien "en una fuerza ecológica y geológica decisiva."³²

Entonces, aclarada la importancia del concepto de metabolismo de Marx para explicar el modo de producción capitalista, así como el lugar central de la enajenación de la humanidad con respecto a la naturaleza (fractura metabólica),³³ conviene ahora abordar las implicaciones de esto en las relaciones sociales capitalistas en las que se insertan otras especies de animales. Si bien es cierto, Marx no ahondó en esta temática, tuvo alto aprecio por las investigaciones de Charles Darwin y junto con Friedrich Engels "un desprecio enorme por la exaltación idealista del hombre por encima de los demás animales."³⁴ La naturaleza, como los demás animales, son una realidad con la que coexistimos, por lo que, en las sociedades modernas los vínculos están determinados por las relaciones de

²⁴ Marx; Engels, *La ideología alemana*, p. 81.

²⁵ Marx, *El capital*, Tomo I, p. 215.

²⁶ Jappe, *Las aventuras de la mercancía*, p. 32.

²⁷ Marx, *El capital*, Tomo I, p. 207.

²⁸ Marx Karl. *Manuscritos*, p. 113.

²⁹ Marx Karl. *Manuscritos*, p.110.

³⁰ Saito Kohei, *La naturaleza contra el capital*.p. 23.

³¹ Horkheimer Max, Adorno Theodor. *Dialéctica de la Ilustración, Fragmentos filosóficos*. p. 54.

³² Mann Geoff; Wainwright Joel. *Leviatan climático, Una teoría sobre nuestro futuro planetario*. p. II.

³³ Foster John, *La ecología de Marx*, p. 44.

³⁴ Marx Karl; Engles Friedrich. *Cartas sobre las ciencias de la naturaleza y las matemáticas*. p. 20.

producción capitalista. Pues bien, lo que ahora ambientalistas y ecologistas llaman destrucción de la naturaleza en la que están incluidos los animales no humanos, es la expresión emblemática de la fractura metabólica producida por la acumulación de capital.

Fractura metabólica y guerra contra los animales

En el metabolismo humano-naturaleza de todas las sociedades, han estado presente las relaciones de los humanos con los demás animales. Al igual que la naturaleza, los animales no humanos comúnmente son reducidos a valores de uso. Si la utilidad es la base del valor de uso,³⁵ es claro que, en el caso de los animales, ser útiles ha sido una constante en la historia de diversas civilizaciones. Pero sucede algo distinto en el capitalismo. El valor de uso de una mercancía, esto es su utilidad, es transformada en valor de cambio en el momento en que se concibe como objeto intercambiable, dinero o capital.³⁶ Es en el intercambio de animales-mercancías o productos animales-mercancías (huevo, leche, miel...) como valores de uso lo que posibilita el metabolismo social humano-animal. En palabras de Marx "En la medida en que el proceso de intercambio transfiere mercancías de manos en las cuales son no valores de uso, a manos en las que son valores de uso, estamos ante un metabolismo social."³⁷

Dicho lo anterior, se entiende que el metabolismo social humano-animal ha existido durante largo tiempo, pero se ha expresado de distintas formas según los modos de producción. Un ejemplo es la comuna medieval en la que su economía se basaba en la producción de mercancías para satisfacer necesidades y no para acumular capital.³⁸ Los animales, en este modo de producción, representan valores de usos en cuanto son útiles para los fines sociales y como cualquier producto "tan pronto como llega al lugar que sirve como valor de uso, pasa de la esfera del intercambio mercantil a la de consumo."³⁹ Con la aparición del dinero, las mercancías o animales-mercancías y sus derivados, entraron en el intercambio formal entre dos mercancías "una de las cuales es corriente y la otra dineraria."⁴⁰ El animal-mercancía y sus derivados, como cualquier valor de uso "su producto satisface las exigencias y, por consiguiente: la mercancía atrae dinero."⁴¹ Es común que cuando los animales son concebidos como valores de uso o valores de cambio y se adentran en el mundo de las mercancías, se pase por alto que se remiten únicamente a una figura dineraria a través de sus precios. Se resalta <el lado bueno> de su esclavitud, sin su uso y abuso no habría industria, progreso, comercio, por lo que "la esclavitud es una categoría económica de elevada importancia."⁴² Sin embargo, se omiten tres metamorfosis, que median el metabolismo social: 1) transformación ontológica de un ser sintiente en cosa o mercancía (avalada por una

³⁵ Marx, *El capital*, Tomo I, p. 91.

³⁶ Sobre el tema del valor de uso y cambio referente a la cuestión animal revisar: Lucano Hilda. *A Favor de los animales. Fragmentos filosóficos contra el especismo*.

³⁷ Marx, *El capital*, Tomo I, p. 127.

³⁸ Bookchin Murray. *Los límites de la ciudad*. p. 41.

³⁹ Marx, *El capital*, Tomo I, p. 127.

⁴⁰ Marx, *El capital*, Tomo I, p. 127.

⁴¹ Marx, *El capital*, Tomo I, p. 130.

⁴² MARX Karl. *Miseria de la filosofía*. p. 93.

objetivación jurídica), 2) una mercantil, "transformación de la mercancía en dinero y su reconversión de dinero en mercancía"⁴³ y 3) una fetichista (una cosa ajena del proceso histórico-social).

La primera transformación se gesta por ideas, teorías o costumbres filosóficas, religiosas o jurídicas. Detengámonos en esta última. En el campo institucional del derecho, al menos en occidente, la objetivación animal se impuso bajo la categoría antagónica de la persona: *res* (cosas, bienes, recursos, mercancías). El derecho romano como fuente de normatividad genealógica y valorativa de nuestros sistemas jurídicos vigentes categorizó a los animales como *res* (cosas) y la presentó como fija, inmutable y eterna, pues nunca se explica cómo se produjo en las relaciones sociales y en el contexto histórico que las engendra. Reducir a los animales no humanos a meras cosas, como también lo eran los esclavos humanos, permitió acreditarlos como *res mancipi*, o sea algo susceptible de adquirirse y por lo tanto de enajenarse.⁴⁴ Ambos entraron en el mundo de las mercancías como valores de uso que se traducen en "los beneficios que otorga a su titular, como son los *ius utendi*, *ius fruendi* o *fructus* y *ius abutendi* o *abusus*."⁴⁵

En nuestro caso, podemos considerar como *fructus* la cría de animales y los productos que se obtienen de ellos. Estos beneficios -uso, fruto y abuso- sobre los animales, desde tiempos antiguos se enmarcaron en la *pecunia*, en el patrimonio o fortuna del *dominus* (dueño o propietario). Se comprende así que el *pecus* (ganado o rebaño) poseído por el *dominus* formaba una parte considerable de la *pecunia*. Fue así que la propiedad del ganado apareció como el ejercicio absoluto de *dominium*, esto es, el derecho pleno para usarlo, venderlo o destruirlo. La cría de ganado supone una domesticación y ambas actividades "habían abierto manantiales de riqueza desconocidos hasta entonces, creando relaciones sociales enteramente nuevas."⁴⁶ En cuanto a la segunda y tercera transformación, esto es, la mercantil y fetichista, hemos avanzado ya, con el análisis de la mercancía de Karl Marx al inicio de este apartado. Los animales fueron concebidos como valores de uso y de cambio, mercancías, objetos exteriores que por sus propiedades satisfacen necesidades o fantasías humanas.⁴⁷

Digamos que se construyó algo así como un metabolismo social humano-animal derivado de la fractura metabólica con la naturaleza que en la sociedad capitalista se justificó, en parte, con el derecho. Es a este proceso histórico que denomino guerra contra los animales. Desde luego que con la ciencia del derecho dicha guerra se hizo más sutil. Esta guerra se ha expresado a través de la domesticación, dominio, explotación, uso, fruto y abuso en los distintos modos de producción occidental. Si bien, es cierto que no todos los animales han sufrido estas prácticas en la misma medida y forma, es un hecho que la perpetua objetivación jurídica que los ha categorizado a todos, en los códigos civiles como *res* ha permitido que sigan siendo apropiables, usados y abusados.⁴⁸ Aunque es evidente

⁴³ Marx, *El capital*, Tomo I, p. 128.

⁴⁴ Beltrán, *Prontuario elemental de derecho romano y sus fuentes*, p. 176.

⁴⁵ Bravo; Bravo, *Derecho Romano*, p. 203.

⁴⁶ Marx; Engels, *Obras escogidas*, p. 511.

⁴⁷ Marx, *El capital*, Tomo I, p. 43.

⁴⁸ No es de extrañar que, en la actualidad, los códigos civiles continúan enmarcando a los animales no humanos en la categoría de *res*, cosa, bien, patrimonio, mercancía, pues con su uso, fruto o abuso, se generan riquezas. En México en

que el derecho es un producto social, una obra humana,⁴⁹ por tanto, susceptible de transformaciones, esta institución normativa en el caso de la objetivación animal se ha tornado ahistórico, sagrado, inmutable e incuestionable. Bien podemos decir que la guerra contra los animales ha sido una constante en la historia occidental, como bien lo expresaron Max Horkheimer y Theodor Adorno:

En la guerra y en la paz, en la arena o en el matadero, desde la lenta muerte del elefante, vencido por las hordas humanas primitivas gracias a la primera planificación, hasta la actual explotación sistemática del mundo animal, las criaturas irracionales han experimentado siempre lo que es la razón. Este proceso visible esconde a los ojos de los verdugos el proceso invisible: la vida sin luz de razón, que es la existencia misma de los animales.⁵⁰

Lo particular de esta guerra, es su origen: la ruptura de "lo humano" con lo animal. Se puso fin a la convivencia con otras especies, y para las que se quedaron dentro de las comunidades humanas se estableció cuál sería su uso o función al servicio humano.⁵¹ Incluso:

Todavía hoy, pareciera que seguimos siendo confusamente conscientes de esa solidaridad primera entre otras formas de vida. Nada nos parece más urgente que imprimir el sentimiento de esa continuidad en la mente de nuestros pequeños hijos, desde el nacimiento, o casi. Los rodeamos de simulacros de animales de plástico o de peluche, y los primeros libros de imágenes que colocamos ante sus ojos les muestran, mucho antes que ellos mismos los conozcan, el oso, el elefante, el caballo, el burro, el perro, el gato, el gallo, la gallina, el ratón, el conejo, etc., como si hubiera que darles, desde la más tierna edad, la nostalgia de una unidad que pronto sabrán pasada.⁵²

Además se diseñaron ideas basadas en la ruptura óptica de lo humano con lo animal, esto es, se crearon narrativas que marcarán una diferencia de esencia o de naturaleza entre el "ser humano" y el resto de los seres vivos.⁵³ Se justificó la idea de que la especie humana se distancia de la naturaleza y de los animales para poder dominarlos.⁵⁴ De esta forma, para llevar a cabo la guerra contra los animales, se ha desplegado y activado una serie de tácticas "eficientes" para reproducirlos, oprimirlos, aprovecharlos y matarlos.⁵⁵

La utilidad social o valor de uso, que se les ha otorgado a los animales, ha variado en especie, cantidad o cualidad. Por ejemplo, la cacería legal de bisontes en Norteamérica, redujo su población a "solo unos miles debido a la caza genocida de

el Código Civil Federal se les puede encontrar como propiedades (artículo 184) bienes muebles, inmuebles (artículo 750), mostrencos (artículos 774-784) o bienes de los que nos podemos apropiar (artículos 854 - 874).

⁴⁹ Kelsen, *La idea del Derecho Natural y otros ensayos*, p. 14.

⁵⁰ Horkheimer, Adorno, *Dialéctica de la ilustración*, p. 291.

⁵¹ Porfirio de Tiro, *Sobre la abstinencia*, p. 43.

⁵² Lévi-Strauss, *Todos somos caníbales*, p. 168.

⁵³ Schaeffer, *El fin de la excepción humana*, p. 23.

⁵⁴ La creencia de que el *ánthropos* poseedor de alma (*physché, pneuma*) razón (*noús*) o entendimiento (*logos*), ocupaba un lugar especial en el cosmos y que el resto de las existencias solo existían en función de él, fue clave para justificar el dominio sobre el resto de la existencia. Existen diversas teorías filosóficas y religiosas que afirman este dominio. (Lucano, *Miseria del derecho*).

⁵⁵ Las *venationes* o cacerías en la arena romana: masacres masivas de animales cazados y muertos de múltiples maneras para el regocijo de los asistentes es una buena muestra de esta guerra. Para los siglos II y III ya era difícil encontrar felinos en África, entonces se utilizaron a toros, jabalíes y herbívoros para suplir las víctimas de las *venationes*. Bomgardner, *The trade in wild beasts for Roman spectacles*.

aproximadamente 35 millones de animales [...] estas manadas fueron exterminadas en el siglo XIX, cuando se construyó la red de ferrocarriles.”⁵⁶ En nuestros tiempos la cacería se presenta como un deporte o entretenimiento. Por poner un ejemplo, en Estados Unidos se matan decenas de miles de animales “desde mapaches, ardillas, conejos y marmotas hasta zorros, gatos monteses, rayas y cuervos. Los coyotes, ampliamente considerados como un animal molesto en todo el país, son el objetivo más popular.”⁵⁷ Qué decir de los colosales sistemas ganaderos del siglo XX y XXI en donde es más evidente el efecto de la fractura del metabolismo social humano-animal.

La fractura metabólica humano-animal que da origen a la explotación sistemática de éstos, se encuentra dentro de la fractura metabólica humano-naturaleza. No hay que olvidar que la relación de explotación es una entidad constitutiva que explica la historia y se explica con la historia de la especie humana.⁵⁸ Pero también que los mundos, universos y subconjuntos de la explotación que produce el capitalismo son múltiples⁵⁹ por lo que no solo la historia humana es lo que es con la explotación animal, sino que además, la actual sociedad capitalista no podría ser lo que es sin esta explotación.

Sin duda, la guerra contra los animales que ha perdurado hasta hoy, disfrazada de “necesaria, normal o natural” a nivel general, es el uso, fruto y abuso ejercido en la ganadería pastoril, extensiva e intensiva. Para lograr llegar a esta normalización desde el mito de las necesidades humanas, los animales debían ser considerados no solo valores de uso, sino también valores de cambio, objetos intercambiables, dinero o capital: ambos valores dieron origen al metabolismo social de la ideología cárnica.

El metabolismo social de la ideología cárnica

En este apartado usaré el concepto de ideología de Marx y Engels, el cual supone que las ideas de la clase dominante no solo ejercen poder material, sino también espiritual o cultural.⁶⁰ Así, quienes dominan en una determinada sociedad, imponen sus ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia y se expresan en las relaciones materiales y espirituales de toda una sociedad para poder sacar adelante los fines que persigue.⁶¹

Pues bien, sostengo que el metabolismo social humano-animal no solo es posible gracias a los procesos materiales de la sociedad capitalista de los que he hablado en los apartados anteriores, sino también debido a lo que aquí denomino ideología cárnica la cual tiene su historia. La ideología cárnica se nutrió de diversas narrativas religiosas, de prácticas políticas y coerción económica.

⁵⁶ Mosterín, *A favor de los toros*, p. 17.

⁵⁷ Ebersole, *Cómo matar animales salvajes en Estados Unidos se convirtió en un juego*.

⁵⁸ González, *Sociología de la explotación*, p. 34.

⁵⁹ González, *Sociología de la explotación*, p. 33.

⁶⁰ Marx; Engels, *La ideología alemana*, p. 50.

⁶¹ Marx; Engels, *La ideología alemana*, p. 52.

Una narrativa religiosa

La función social de las reglas alimentarias impulsada por la religión hebrea y cristiana basadas en interpretaciones bíblicas, tuvieron los efectos sociales deseados. En estas, interpretaciones algunos animales fueron declarados impuros por no respetar los planes de dios.⁶² Por su pureza o impureza se dividieron los animales comestibles de los no comestibles.⁶³ Sin embargo, en realidad el comer a unos y no a otros animales dependía en buena medida de las preferencias o condiciones geológicas, por ello Porfirio de Tiro en el siglo III, escribía que "Los fenicios y los judíos se abstuvieron de él [cerdo], porque no se criaba a esta especie en aquellos lugares [...] El que algunos se abstengan de este animal viene a ser lo mismo que si nosotros rehusáramos comer camellos."⁶⁴

Los animales puros eran las víctimas predilectas de los sacrificios.⁶⁵ Su uso cotidiano apareció cuando:

el parentesco de los hombres y los animales hubo dejado de ser inteligible para los semitas. El sacrificio humano se reemplazó por sacrificio animal [...] al proscribir la antropofagia, hicieron caer en desuso esta comida sacrificial [...] la índole sagrada de los animales domésticos, profanados cotidianamente para el alimento del hombre fue borrándose por sí misma [...] se la representó como un don del hombre a los dioses. Así se originó el sacrificio del don.⁶⁶

Con la función social del sacrificio sangriento de animales no humanos se refuerza la fractura metabólica humano-animal. Pero, había que cuidar que esta matanza estuviese rodeada de un halo divino (he ahí el papel de la ideología), para que la muerte de aquellos no se igualara con el asesinato.⁶⁷ Además, este acto debía realizarse en un lugar sagrado porque "fuera de un lugar santo, la inmolación no es más que un crimen."⁶⁸ La estrategia de <diferenciar> una matanza, crimen o asesinato de un animal, del acto sacrificial consistía en hacer creer a los participantes que la víctima estaba suspendida entre el mundo divino y el mundo profano, esto es, ni era una divinidad, pero tampoco un animal común. De esta forma la conciencia de los participantes quedaba libre de culpa, más aún porque la función del sacrificio era establecer una comunicación entre el mundo sagrado y el mundo profano por intermedio de una víctima: ofrenda para los dioses y reparto de su carne para los humanos.⁶⁹

Este sacrificio cruento es reemplazado en el cristianismo por el ritual eucarístico basado en un sacrificio vegetal: pan y vino. Sin embargo, esta transformación tendría consecuencias peores para los animales porque al

⁶² Soler, *Las razones de la Biblia*, p. 84.

⁶³ *Levítico*, 11, 41.

⁶⁴ Porfirio de Tiro, *Sobre la abstinencia*, p. 48.

⁶⁵ Es común que el término sacrificio haga referencia únicamente a los sacrificios sangrientos, sin embargo, la historia del sacrificio se refiere a cualquier oblación, un tótem, leche de algún mamífero, incluso vegetal como harina o bollos. (Hubert; Mauss, *Ensayo sobre la naturaleza y la función del sacrificio*).

⁶⁶ Hubert; Mauss, *Ensayo sobre la naturaleza y la función del sacrificio*, p. 62.

⁶⁷ Soler, *Las razones de la Biblia*, p. 93.

⁶⁸ Hubert; Mauss, *Ensayo sobre la naturaleza y la función del sacrificio*, p. 94.

⁶⁹ Hubert; Mauss, *Ensayo sobre la naturaleza y la función del sacrificio*. Flandrin; Montanari, *Historia de la alimentación*. Grotanelli, *La carne y sus ritos*.

desacralizar⁷⁰ el rito, la carne de los animales "tenderá a convertirse en un simple alimento cotidiano, cuyo consumo entrará en la normalidad."⁷¹

Surgirán con esto ideas basadas en dicha normalidad. Por ejemplo, en la Edad Media los nobles consumían animales en largos espetones y grandes parrilladas; en estas, la carne asada aparece asociada con la fuerza física, el guerrero, la potencia sexual y el poder.⁷² Así "el comportamiento alimentario es el primer modo de comunicación y de diferenciación social."⁷³ Incluso, según las leyes lombardas, el servidor-trabajador mejor considerado, en este tiempo, es el porquero, debido a que los cerdos eran unidad de valor en la producción y la alimentación.⁷⁴

En esta cultura de la clase dominante "abstenerse de carne es señal de humillación (más o menos voluntaria, más o menos ocasional) de la sociedad de los fuertes."⁷⁵ Este apetito por la carne ni siquiera permitía que quienes asumían una alimentación vegetariana fuesen proclamados reyes, porque para los poderosos como el arzobispo de Metz "un hombre que se conforma con una comida modesta no puede ser nuestro rey."⁷⁶ Y quienes alcanzaban un puesto en la Edad Media como "el *rex grecorum* (es decir el emperador de Bizancio) es aún objeto de burlas y de desprecio por parte de la aristocracia continental carnívora, que se burla del ávido consumo que hace de estas humildes hortalizas."⁷⁷

En occidente, desde la antigüedad hubo quienes se opusieron a la matanza de animales y su ideología. Primero fueron los pitagóricos⁷⁸ "grupos de sabios vegetarianos que existieron durante toda la Antigüedad, desde la edad clásica hasta los periodos helenísticos e imperial."⁷⁹ Ellos fueron atacados por la nueva religión cristiana hasta desaparecerlos, porque para estos humanos el comer animales y la matanza repugnante e innecesaria eran contrarias a la ideología del momento. Incluso, algunos de estos vegetarianos argumentaban que la opresión y matanza de los animales, principalmente mansos, era el inicio del desenfreno, crímenes, guerra y la injusticia hacia otros humanos.⁸⁰

Una práctica política

Las palabras de estos filósofos hacen eco a un episodio político militar de la historia occidental, como lo fue el colonialismo: el desprecio por los animales se

⁷⁰ Es importante aclarar que existieron grupos de cristianos que prohibían el consumo de carne por considerarla impura. (Flandrin; Montanari, *Historia de la alimentación*, p. 367).

⁷¹ Flandrin; Montanari, *Historia de la alimentación*, p. 128.

⁷² Flandrin; Montanari, *Historia de la alimentación*, p. 339.

⁷³ Flandrin; Montanari, *Historia de la alimentación*, p. 339.

⁷⁴ El modelo productivo que se implementó en Europa entre los siglos V y VIII fue la cría de cerdos sueltos en los bosques a tal grado que los bosques se median en cerdos. El control del uso de los bosques quedó en manos del rey, la aristocracia vinculada a él, así como de obispos y abades. Flandrin; Montanari, *Historia de la alimentación*, pp. 327-330.

⁷⁵ Montanari, *El hambre y la abundancia*, p. 25.

⁷⁶ Flandrin; Montanari, *Historia de la alimentación*, p. 342.

⁷⁷ Flandrin; Montanari, *Historia de la alimentación*, p. 120.

⁷⁸ Tanto los pitagóricos como los órficos rechazaba la carne como alimento y se abstendían de los sacrificios cruentos que eran obligatorios en el culto oficial. Su práctica estaba justificada en la creencia de la metempsicosis. En la época helenística, aun es posible rastrear el influjo de ciertas concepciones órficas en las religiones místicas y los primeros siglos de la era cristiana. (Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Vol. II).

⁷⁹ Grotanelli, *La carne y sus ritos*, p. 140.

⁸⁰ Porfirio de Tiro, *Sobre la abstinencia*, p. 188; Plutarco, *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, pp. 394-395.

ejerció hacia los indígenas mesoamericanos. Se les concibió como cuasi-humanos o barbaros. Desde la colonización la mayoría de los europeos asumieron que los indios estaban en alianza con el infierno y por supuesto sumidos en la barbarie.⁸¹ Esto trajo consigo la imperiosa "necesidad" de cristianizar y civilizar a los indígenas. Por una parte "los pronunciamientos antiguos y medievales acerca de los seres humanos y sus conductas parecieron dejar a los europeos pocas elecciones, salvo condenar a los indios como aliados del demonio."⁸² Por ello debían ser sometidos, dominados y domesticados como los demás animales. Lo animal vinculado esta vez a la noción de bárbaro⁸³ volvía a funcionar para justificar el sometimiento. Fue parte de una práctica política de colonización que se ha extendido hasta nuestros días.

Durante el dominio español en lo que hoy es América Latina, el mundo <bárbaro> de los indígenas quedó excluido del ámbito de las actividades productivas a través del despojo de sus tierras para introducir en él, principalmente ganado.⁸⁴ A su vez, se llevó a cabo la asimilación forzosa al mundo <civilizado>.⁸⁵ De esta forma, el imperio español a través de la ideología cárnica impuso sus ideas y valores revestidos de supremacía, superioridad y preeminencia. El colonizador al considerar primitiva y atrasada la agricultura indígena justificó su destrucción.⁸⁶ Bajo la ideología cárnica se estableció que "en general los pueblos pobres son vegetarianos y los ricos carnívoros".⁸⁷ Fue así como, Mesoamérica un pueblo altamente vegetariano fue considerado pobre y atrasado. Hoy sabemos que maíz, frijol, calabaza y chile componen una alimentación balanceada.⁸⁸ Pero la ideología cárnica de hoy lo niega como lo hizo el imperio español en su momento.

Como cualquier imperio, el español, estaba revestido de poder supremo, así como de poseer dominio y soberanía. Su expansión también supuso la imposición de un orden socio-cultural.⁸⁹ Por ejemplo, la introducción de ganado resultó ser un gran éxito de la conquista culinaria Occidental en América. Para suerte de los europeos, el ganado mostró una gran flexibilidad para adaptarse.⁹⁰ Ovejas, caballos, cabras, cerdos y gallinas también se establecieron en la colonia, pero las vacas literalmente pululaban por los campos, expulsando a los indígenas de sus parcelas.⁹¹ El ganado introducido por el imperio español se aclimató y reprodujo sorprendentemente mejor que en sus tierras de origen.⁹² La actividad ganadera se torno una relación material y espiritual en el colonialismo. Por una parte los españoles controlaban la producción ganadera durante la colonia⁹³ y por otra, imponían la ideología de la carne, desprestigiando la alimentación indígena, basada principalmente en maíz, frijol, calabaza y chile.

⁸¹ Crosby, *Consecuencias biológicas y culturales a partir de 1492*, p. 21.

⁸² Crosby, *Consecuencias biológicas y culturales a partir de 1492*, p. 20.

⁸³ Michelle de Montaigne argumentó que era fácil llamar bárbaro a lo que no pertenece a la costumbre modelo y arquetipo de las opiniones y usos de un país. Pero esto es un artificio falsificado para someter a otros pueblos. (Montaigne, *Ensayos*, pp. 427-429).

⁸⁴ Pilcher, *¡Vivan los tamales!*, pp. 57-58.

⁸⁵ Flandrin; Montanari, *Historia de la alimentación*, p. 119.

⁸⁶ Moore; Collins, *Comer es primero*, p. 97.

⁸⁷ Pi Suñer, *Las bases fisiológicas de la alimentación*, p. 166.

⁸⁸ Pilcher, *¡Vivan los tamales!*, p. 28. Rojas, *La agricultura en la época prehispánica*, p. 27.

⁸⁹ Colás, *Imperio*.

⁹⁰ Crosby, *Imperialismo ecológico*, p. 192.

⁹¹ Pilcher, *¡Vivan los tamales!*, pp. 57-58.

⁹² Crosby, *Imperialismo ecológico*, p. 2010.

⁹³ Romero Frizz, *La agricultura en la época colonial*, p. 175.

Estas relaciones materiales y espirituales basadas en la ideología cárnica identificaron a las clases dominantes. Sus valores referentes a este consumo propiciaron que las siguientes clases sociales burguesas asumieran pautas alimentarias similares a las señoriales. En México, "durante el porfiriato la industria ganadera ocupó el lugar más importante en la economía mexicana".⁹⁴ La elite porfiriana percibía la alimentación de los indígenas basada en maíz, frijol y chile como inferior.⁹⁵ Sin ninguna base científica se desprestigiaron los nutrientes que aportaban la combinación de maíz, frijol, calabaza y chile. Estos eran vistos como un símbolo de atraso que debía ser superado. Por esto:

desde el inicio se buscó la integración de la población indígena [...] Por un lado México debía construir una identidad nacional homogénea [...] las políticas hacia la población indígena durante el siglo XIX tendieron básicamente hacia la desaparición de los indígenas ya sea por erradicación como lo planteó abiertamente Porfirio Díaz o por integración. Es decir, la única manera de mejorar la condición de los indígenas es que dejarán de comportarse como tales, incluyendo la alimentación.⁹⁶

La alimentación cárnica volvía a imponerse para ubicar a unos con respecto de otros. Para no ser discriminados, indígenas y mestizos adoptaron esta alimentación para pertenecer o aspirar a una clase.⁹⁷ Era común pensar que quienes escogían la alimentación indígena lo hacían por motivos económicos, adecuados a su situación miserable.⁹⁸ Mientras que desde una perspectiva estatal nuestro país debía integrar a los indígenas cambiando su alimentación <subdesarrollada>.

Esta alimentación supuso "una superioridad política y cultural, por ende la subordinación de los conquistados, sin dejar lugar a dudas de dónde reside el poder y la autoridad."⁹⁹ Así como Marx partió de la premisa de que "la agricultura exactamente lo mismo que la manufactura, se halla dominada por el modo capitalista de producción, es decir de que es explotada por el capitalista, ante todo, por el elemento en que invierte su capital y el trabajo asalariado puesto en movimiento por él,"¹⁰⁰ lo mismo sucede con la ganadería. En este caso se "puso fin a la era del pastoreo libre e incentivó la búsqueda por formas alternativas en la cría de animales, así como la expansión de las fronteras productoras, tal como ocurrió en el norte de México."¹⁰¹ Esta industria se expandió notablemente en el norte del país principalmente por la proximidad con el mercado estadounidense.¹⁰² Entre el siglo XIX y XX los valores alimenticios de la civilización norteamericana se difundieron e internalizaron en buena parte de América Latina.

⁹⁴ Lopes, *Revolución y ganadería en el norte de México*, p. 866.

⁹⁵ Aguilar, *Alimentando la nación*, p. 30.

⁹⁶ Bertran, *Cambio Alimentario e identidad de los indígenas mexicanos*, pp. 78-79.

⁹⁷ Pilcher, *¡Vivan los tamales!*.

⁹⁸ Pi Suñer, *Las bases fisiológicas de la alimentación*.

⁹⁹ Colás, *Imperio*, p. 20.

¹⁰⁰ Marx, *El capital*, Tomo III, p. 567.

¹⁰¹ Lopes, *Revolución y ganadería en el norte de México*, p. 867.

¹⁰² Luiselli, *Agricultura y alimentación en México*, p. 98.

Una práctica de coerción económica

Es importante resaltar que también durante este mismo periodo (1800-1933) la fabricación de refrigeradores¹⁰³ fue clave para expandir el imperio de la carne y mantener "el control del mercado transatlántico de ganado, de carne refrigerada y congelada, por lo menos hasta el final de la década de 1910."¹⁰⁴ La ciencia también participó en la hegemonía de la ideología cárnica. La nutrición tuvo como objetivo el control social, pues había que civilizar a la mayor parte de la población mexicana, esto a través de imponer el consumo de carne, lácteos y huevo: si los mexicanos comíamos como los europeos o los estadounidenses en buena medida seríamos como ellos.¹⁰⁵ Otros factores claves de esta sobreproducción fueron la creación de fertilizantes nitrogenados baratos para producir forrajes o granos a gran escala para alimentar a estos animales y los diversos transportes para movilizar los cuerpos o productos animales a los países demandantes.

Fue así que carne, huevo y lácteos entraron en el sistema global del proyecto del régimen alimentario capitalista. El concepto de régimen alimentario "define un orden capitalista mundial gobernado por reglas que estructuran la producción y el consumo de alimentos en una escala global."¹⁰⁶ Este régimen supone el descenso en la regulación nacional y el ascenso de la globalización, "no se trataba simplemente de alimentos, sino más bien de la política de las relaciones alimentarias."¹⁰⁷ El metabolismo social de la ideología cárnica supone ciertas relaciones de producción en el comercio agroalimentario, reestructura y aprovisiona de alimentos a la población productiva para sacar adelante los fines que persigue. Philip McMichael muestra el desarrollo de tres regímenes alimentarios, donde el comercio de proteína animal juega un papel relevante en cada uno de ellos. El primer régimen alimentario centrado en Reino Unido como "taller del mundo" importó ganado de sus colonias para provisionar a las clases industriales emergentes. El segundo régimen centrado en Estados Unidos reencauzó la sobreproducción de alimentos hacia países poscoloniales estratégicos durante la Guerra Fría: los agronegocios establecían vínculos transnacionales con las cadenas globales transnacionales de proteína animal. Un tercer régimen es el de los corporativos que une nuevas regiones en las cadenas de proteína animal, por ejemplo, Brasil-China. Este último régimen se caracteriza por su poderío en el monopolio y el subsidio.¹⁰⁸ La industria ganadera cumple con ambos poderíos. Para ejemplificar esto último remitámonos al concepto de Imperialismo de Lenin.

Una de las características más peculiares del Imperialismo es el desmedido incremento de las industrias, así como la acelerada concentración de la producción en empresas cada vez más grandes.¹⁰⁹ La industria ganadera reúne en ella a distintas industrias "que o bien representan fases sucesivas de la transformación

¹⁰³ Gracias a la fabricación de refrigeradores fue posible la importación y exportación de animales muertos o descuartizados. "Para 1900, había 356 barcos refrigerados en servicio; importaban carne de res, puerco, de ternera y de carnero de los Estados Unidos, Argentina, Australia y Nueva Zelanda a Europa" (Smil, *¿Deberíamos comer carne?*, p. 123).

¹⁰⁴ Lopes, *Revolución y ganadería en el norte de México*, p. 868.

¹⁰⁵ Aguilar, *Raza y alimentación en el México del siglo XX*.

¹⁰⁶ McMichael, *Regímenes alimentarios y cuestiones agrarias*, p. 23.

¹⁰⁷ McMichael, *Regímenes alimentarios y cuestiones agrarias*, p. 14.

¹⁰⁸ McMichael, *Regímenes alimentarios y cuestiones agrarias*, p. 67.

¹⁰⁹ Lenin, *El imperialismo fase superior del capitalismo*, p. 15.

de una materia prima [...] o bien son ramas de las que unas desempeñan un papel auxiliar con relación a otras.”¹¹⁰ Por ejemplo, la industria ganadera tiene un evidente vínculo con la industria cárnica, las procesadoras de alimentos, los supermercados o la industria farmacéutica, por citar algunas. Su relación con la industria cárnica es evidente, pues en esta es donde se empaacan, sacrifican, destazan, procesan, envasan y distribuyen los cuerpos de animales en trozos o enteros a nivel local y global. Las corporaciones que lideran la industria cárnica son: JBS Brasil, Tyson foods E.U.A, Cargill E.U.A, Smthfield foods China, Marfrig Brasil.¹¹¹ Es importante resaltar que estos corporativos concentran la producción que conduce al monopolio. En cuanto a su relación con la industria procesadora de alimentos, consiste en que esta última “se dedica a la transformación posterior a la cosecha de materias primas agrícolas en alimentos, piensos y otros productos de consumo humano y animal.”¹¹² JBS (Brasil) y Tyson foods (E.U.A) se encuentran dentro de las cinco primeras procesadoras de alimentos. El caso de Nestlé (Suiza) que lucra con la leche de vacas a través de procesar harina lacteada, leche condensada o chocolates, también forma parte de los principales contaminadores plásticos.¹¹³ Por su parte la industria de los supermercados, que por cierto dominan las ventas minoristas de alimentos de todo el mundo, ofrecen al consumidor una inmensa cantidad de productos que contienen proteína animal. Por último, su relación con la industria farmacéutica consiste en que esta última le proporciona medicamentos, vacunas, suplementos nutricionales o servicios veterinarios, para lograr una mayor eficiencia productiva del ganado.

En cuanto al subsidio, la industria cárnica recibe cada año apoyo económico de sus gobiernos, con su respectiva difusión masiva de la ideología cárnica. Dos ejemplos: Los productores de carne y lácteos en Estados Unidos reciben alrededor de \$38 mil millones cada año en asistencia financiera por parte del gobierno y cada año gasta \$1.2 millones en anuncios y promociones.¹¹⁴ En México el gobierno “refrendó su apoyo hacia las y los productores pecuarios, así como para la industria procesadora y transformadora de cárnicos para seguir avanzando en esquemas que faciliten su labor, a fin de que continúen generando proteína animal.”¹¹⁵ No es de extrañar que existan grupos de presión que influyen decisivamente en el ámbito jurídico y opinión pública: el lobby de la carne.¹¹⁶

Concluyo este apartado. El acto de comer los cuerpos de otros animales en las actuales sociedades industriales, no es una cuestión de alimentación o salud de los humanos, sino una expresión material derivada de la producción de mercancías para el gran consumo capitalista. Como toda producción crea a su consumidor, como lo demostró Karl Marx,¹¹⁷ las inclinaciones de la mayoría de la gente por engullir cuerpos de animales humanos, no es una decisión libre o derivada de una determinada cultura, sino un acto integrado al sistema que lo produce: una ideología.

¹¹⁰ Lenin, *El imperialismo fase superior del capitalismo*, p. 17.

¹¹¹ ETC Group, *Barones de la alimentación 2022*, p. 29.

¹¹² ETC Group, *Barones de la alimentación 2022*, p. 31.

¹¹³ ETC Group, *Barones de la alimentación 2022*, p. 31.

¹¹⁴ Millstein, *¿Los subsidios gubernamentales hacen que la carne sea más barata?*.

¹¹⁵ SEGOB, *Agricultura llama a la industria cárnica a sumarse al Plan México y a la iniciativa “Hecho en México”*.

¹¹⁶ La periodista italiana Giulia Innocenzi investigó los vínculos entre el parlamento europeo y la industria cárnica con financiamientos muy altos. Cabezas, *Las prácticas del lobby cárnico, al descubierto*.

¹¹⁷ Marx, *El capital*, Tomo I.

Se otorga a sus cuerpos una sobrevaloración absurda en comparación con los víveres compuestos por plantas.

La innecesaria explotación y consumo de los cuerpos o derivados de otros animales debe terminar, no solo porque mantiene "en pie a este sistema capitalista que nos amenaza con aniquilarnos,"¹¹⁸ sino principalmente, porque es tiempo de tomarnos en serio el sufrimiento indecible de miles de millones de animales. Dejar de vivir del horror, que "está en relación también con el comer carne"¹¹⁹ y construir una nueva historia, porque la actual "historia, es a su vez, demasiado antropocéntrica para ser justa."¹²⁰ Las ciencias de la vida, pueden ser aliadas en esta nueva historia como lo pensaron Marx y Engels,¹²¹ pero deben renunciar a su orientación abstracta basada en la absurda fractura metabólica humano-animal. Somos animales, compartimos un ancestro común en el proceso evolutivo con otras especies, somos similares en la cuestión más relevante para ejercitar una ética: capacidad de ser dañados porque somos seres sufrientes, sintientes, emotivos, conscientes o afectivos. Esta visión materialista bien puede generar las bases para hablar seriamente de una justicia alimentaria, y por supuesto de una liberación animal.

Justicia alimentaria y la liberación animal

El desprecio por la tierra, por lo que produce y su consecuente sobreexplotación insostenible es la otra cara de la ideología cárnica. Aunque existen suficientes evidencias históricas y científicas de la suficiencia nutrimental de las plantas, el desprecio por ellas aún persiste. La posibilidad de vivir sin mancillarnos de sangre, es real. La tierra no solo puede producir alimentos para satisfacer el hambre, sino también produce delicias agradables a nuestros paladares. El desprecio por la tierra ha sido evidente en el capitalismo. A pesar de los informes, tratados, protocolos, convenciones, acuerdo, cumbres, programas, conferencias y agendas internacionales sobre la grave situación ambiental planetaria, los países miembros de la Organización de Naciones Unidas (ONU) continúan concibiendo a la naturaleza como una abstracción a la hora de plantear soluciones, como si fuera ajena a nuestra existencia e historia, pero a su vez la conciben en un valor comercial de la que se extraen las mayores ganancias económicas. Así las cosas, en el caso de los animales de los que se obtiene capital, se insertan en sistemas racionales especializados y son reducidos a meros cálculos.¹²²

Las actuales sociedades industrializadas se guían por la lógica capitalista de la producción y consumo de mercancías a gran escala. Según la FAO el consumo de proteína animal continuará aumentando, se estima un crecimiento de 14% para el 2030. Animales como vacas, cerdos/as, gallinas o pollos son obligados a entrar

¹¹⁸ Adorno; Horkheimer, *Hacia un nuevo manifiesto*, p. 31.

¹¹⁹ Adorno; Horkheimer, *Hacia un nuevo manifiesto*, p. 71.

¹²⁰ Horkheimer; Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 267.

¹²¹ Engels cuestionó la arrogante limitación mental sobre lo animal, basada en valores morales y no en evidencias científicas. Cuando se comprobó que los ornitorrincos ponían huevos había que aceptar este hecho y no seguir permaneciendo en los valores caducos e insostenibles. Marx; Engels, *Cartas sobre las ciencias de la naturaleza y las matemáticas*.

¹²² El análisis de la cosificación elaborada por Georg Lukács permite un análisis de la cosificación animal. Sobre este tema consultar: Lucano, *Escudriñar el pensamiento de Georg Lukács para la actual cuestión de los animales*.

en esta organización como cualquier otra mercancía. Lo que importa es que sus cuerpos o lo que producen: hijos/as, leche o huevo, son intercambiables por dinero o capital. Se confinan a millones en las llamadas "granjas industriales", donde comúnmente viven vidas que no deberían ser vividas. Muchos como los pollitos machos, solo nacen para ser matados; otros más al nacer o a los pocos días, como las "terneras" o "lechones", son alejados de sus madres negándoles la experiencia del afecto maternal; el nacer hembra, como las gallinas "ponedoras" o vacas "lecheras", implica una explotación sistemática. Los animales que se encuentran en las "granjas industriales" están expuestos a diversas formas de estrés, se violan las libertades y muchos de ellos son sometidos a sufrimientos extremos.¹²³ Lo grave de todo esto es que este sufrimiento es innecesario.¹²⁴

Para un pensamiento crítico es evidente que la guerra contra los animales debe terminar. Un camino intelectual y práctico es desarrollar la noción de justicia alimentaria. Si podemos alimentarnos sin sufrimiento animal, esto es, con lo que hasta ahora las culturas de todas las civilizaciones han producido, entonces dar muerte a otros animales para procurar placeres innecesarios resulta injusto porque se elige por mera costumbre, tradición o sabor y no por una elección racional, ética y ambiental.

El sufrimiento animal dentro del proceso de producción en industria cárnica es ninguneado. Pollos, hacinados en espacios limitados soportan vivir seis semanas para alcanzar el peso que supone su sacrificio; cerdas son inseminadas a las 32 semanas de nacidas, paren de 7 a 12 lechones, mismos que lactan por dos o tres semanas para ser llevados al matadero, mientras que sus madres volverán a ser inseminadas hasta que dejen de ser productivas; las vacas son inseminadas a los dos años y se vuelve a repetir esta práctica de dos a tres meses después de su parto, mientras que sus becerros casi siempre son matados por la industria de las terneras.¹²⁵ Tomar distancia o negar lo evidente, como es nuestra animalidad, posibilita que no se genere una reflexión sobre la barbarie que soportan millones de animales en la industria cárnica y no se adopten nuevas prácticas, como dejarlos de engullir.

Contrario a esto, la justicia alimentaria parte del reconocimiento de la cuestión animal lejos ya de la fractura metabólica. Un filósofo antiguo como Porfirio de Tiro nos precede en esto. Afirmaba que la injusticia estaba ligada con suprimir y dar muerte a otros animales que son mansos y no se lanzan a causarnos daño.¹²⁶ No había que rebasar la línea que ocasiona un perjuicio innecesario a otros. Desde esta reflexión, el placer de comer los cuerpos de otros animales resulta injusto, tanto porque es innecesario; como porque se perjudica a alguien que no ha cometido ninguna injusticia.

El buen sentido y las observaciones de Porfirio en torno a la vida animal, fueron suficientes para comprender lo que la ciencia actual refiere sobre los animales, que son sintientes, conscientes, emotivos o afectivos, por tanto, capaces

¹²³ Bekoff; Pierce, *The Animals agenda*.

¹²⁴ Organizaciones internacionales como la Unión Vegetariana Internacional, evidencia que la alimentación basada en plantas cubre las necesidades nutricionales que requiere el humano, en cualquier etapa de su vida.

¹²⁵ Smil, *¿Deberíamos comer carne?*.

¹²⁶ Porfirio de Tiro, *Sobre la abstinencia*, p. 104.

de ser dañados o perjudicados.¹²⁷ Por esta razón para este filósofo antiguo era necesario "abstenerse de procurarse placeres a costa del perjuicio de otros."¹²⁸ Entonces la justicia para Porfirio estaba vinculada con el acto de comer, donde los beneficiarios son humanos y no humanos. Consideraba a otros animales como iguales en cuanto a ser susceptibles de daño o perjuicio y concluía que la alimentación a base de seres animados no contribuye a la templanza, a la frugalidad, ni a la piedad. Estas virtudes resuenan en actualidad, si consideramos que una alimentación consciente basada en plantas genera menos efectos negativos al ambiente, a los humanos y por supuesto a los animales. Sobre esto, la revista *Public health nutrición* calculó que "producir un kilo de proteína comestible a partir de alubias requiere aproximadamente dieciocho veces menos tierra, diez veces menos agua, nueve veces menos combustible, doce veces menos fertilizantes y diez veces menos pesticidas que producir 1 kilo de proteína a partir de carne de vacuno."¹²⁹ Es evidente que una alimentación vegetal es más templada, moderada y piadosa que la cárnica. No olvidemos que en el capitalismo "la producción humana alcanza un grado tal que no solamente produce las cosas necesarias, sino también los placeres superfluos."¹³⁰ Sin duda uno de estos placeres es el comer carne.

Siguiendo con Porfirio "someter a los animales al sacrificio y cocinarlos, empapándose de crimen, no para alimentarse o para saciar el apetito, sino por una finalidad placentera y avariciosa, es de una arrogancia que raya en la injusticia y perversidad."¹³¹ En las sociedades industriales capitalistas se pueden producir alimentos vegetales para saciar el hambre humana, sin embargo la matanza de animales continúa incrementándose.¹³²

En términos nutricios, no necesitamos comer proteína animal. La misma FAO en el 2016 admitió que las legumbres (alubias o frijoles, lupinos, lentejas, guisantes, guandúes, etc.) han sido parte esencial de la alimentación humana durante siglos, mostró que son altamente nutritivas, beneficiosas para la salud humana, contribuyen a reducir los gases de efecto invernadero y absorben carbono, mejoran la fertilidad de los suelos y nutren los cultivos que se siembran junto a ellas, tienen un costo bajo para los agricultores y se pueden conservar o almacenar sin necesidad del uso de energía.¹³³

De esta forma, es evidente que la masacre de animales para consumo humano, principalmente en las sociedades industriales, resulta una práctica caprichosa y arrogante. Incluso, se torna más cuestionable y terrible cuando "la mesa una vez recogida; hay más restos que alimentos ingeridos. En suma los

¹²⁷ Neuro-científicos que elaboraron la Declaración de Cambriedge nos evidencian que los animales son seres conscientes, incluso la usencia de un neocórtex no impide que un animal como el pulpo experimente estados afectivos. The Cambridge Declaration on Consciousness (2012).

¹²⁸ Porfirio de Tiro. *Sobre la abstinencia*. p. 139.

¹²⁹ Basulto; Cáceres, *Más vegetales, menos animales*, p. 266.

¹³⁰ Marx; Engeles, *Cartas sobre las ciencias de la naturaleza y las matemáticas*, pp. 86-87.

¹³¹ Porfirio de Tiro. *Sobre la abstinencia*. p. 164.

¹³² En el 2010 se mataron más de 300 millones de bovinos, cerca de 1400 millones de cerdos, mil millones de ovejas y cabras, cinco millones de caballos, 50,000 millones de pollos y más de 3,000 de patos y pavos. Smil Václav. *¿Deberíamos comer carne? Evolución y consecuencias de la dieta carnívora moderna*. p. 142. Mientras que en el 2023 cada día se mataron 900,000 vacas, 1.4 millones de cabras, 1.7 millones de borregos, 3.8 millones de cerdos, 12 millones de patos, 202 millones de pollos al día, esto es, cerca de 140 pollos cada minuto. Roser, *How many animals get slaughtered every day?*

¹³³ FAO, *2016 año internacional de las legumbres*.

animales mueren en vano.”¹³⁴ La abundancia y el despilfarro de los cuerpos o derivados de los animales, es otra muestra del poco o nulo respeto que se les tiene, pero “¿cómo no considerar ostentosa una cena en la que muere un ser animado? [es qué] ¿Consideramos que una vida tiene escaso valor?”¹³⁵ En el capitalismo, da igual si se tira a la basura vegetales o animales, ambos son solo valores de cambio. Por esto, en el 2024 se tiró a la basura casi una quinta parte de toda la comida: 1050 millones de toneladas.¹³⁶

Es por todo lo anterior que hablar de justicia alimentaria, implica necesariamente dejar de usar y abusar de los animales. Somos animales, extender nuestro círculo moral hacia otras especies, beneficiará tanto a humanos como no humanos. Urge concluir con la larga historia de la ideología cárnica que tanto daño, perjuicio y sufrimiento ha causado. La justicia alimentaria no puede basarse en el placer cruel y la apropiación por la fuerza de vidas ajenas. Al liberarnos de esta servidumbre egoísta que nos ha inculcado el capitalismo para incrementar las arcas de los corporativos trasnacionales, liberamos a los animales. Existe la posibilidad material de ser más justos con otros humanos si lo somos también con otros animales. Aunque Plutarco y Porfirio no conocieron estas formas de producción que dañan la naturaleza a gran escala y producen una vida miserable para humanos y no humanos, tenían razón cuando enfatizaron que al amar al género animal se amaba a la especie humana y se conserva el sentimiento de justicia hacia unos y otros.¹³⁷

Consideraciones finales

He mostrado que el metabolismo social de la ideología cárnica es parte esencial de la organización capitalista. La sobreproducción de animales mercancías se ha expandido a nivel planetario para fortalecer la acumulación de capital de los imperios cárnicos. Este monopolio ha traído consigo miseria, destrucción ambiental y sufrimiento animal. Parece que la política económica del capitalismo sigue teniendo la misma finalidad que denunció Karl Marx: la infelicidad de la sociedad.¹³⁸ Pero también el sufrimiento de miles de millones de otros animales.

Marx y Engels no fueron ajenos a la “igualdad animal” entre los humanos y otras especies. Engels en una carta dirigida a Marx cuyo tema eran las investigaciones de Charles Darwin, le decía: “Mientras tanto, sigo leyendo a este Darwin, que es algo verdaderamente sensacional. Quedaba todavía un aspecto en que la teología no había sido demolida: ahora es cosa hecha.”¹³⁹ Se refería a que la teoría de la evolución evidenció que el humano era otra forma de vida biológica y como ser genérico¹⁴⁰ un animal. En *El origen de las especies*, Darwin (1985) mostró las analogías y homologías entre animales, incluidos los humanos, avances de la

¹³⁴ Plutarco, *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, p. 383.

¹³⁵ Plutarco, *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, p. 392.

¹³⁶ ONU, *Con 783 millones de personas hambrientas, una quinta parte de los alimentos de todo el mundo van a la basura*.

¹³⁷ Porfirio de Tiro, *Sobre la abstinencia*, p. 179. Plutarco, *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, p.387.

¹³⁸ Marx, *Manuscritos*, p. 56.

¹³⁹ Marx; Engels, *Cartas sobre las ciencias de la naturaleza y las matemáticas*, p. 21.

¹⁴⁰ Siguiendo la distinción aristotélica entre especie y género diremos que el género es lo que constituye la unidad y la identidad de varios seres, salvo las diferencias esenciales (Aristóteles, *Metafísica*, p. 224).

embriología que ponían en evidencia que los embriones de especies diferentes (mamíferos, aves y ofidios) son muy semejantes. Estos estudios abrieron las puertas:

Para entender cómo la evolución obra su magia a través del árbol evolutivo, a menudo invocamos los conceptos recíprocos de <homología> y <analogía>. La homología se refiere a los rasgos comparativos derivados de un ancestro común. Así la mano humana es homóloga del ala del murciélago, ya que ambas derivan de un miembro anterior ancestral, y la prueba es que comparten los mismos huesos. Por otro lado, las analogías se dan cuando animales distantes evolucionan en la misma dirección de manera independiente, lo que se conoce como evolución convergente. El cuidado parental del pez disco es un análogo de la crianza mamífera.¹⁴¹

Así, el interés de Marx y Engels en el trabajo de Darwin los llevó a rechazar "la viejísima concepción que situaba a los seres humanos en el centro del universo natural. Así, Engels profesaba un fulminante desprecio por la exaltación idealista del hombre por encima de los demás animales."¹⁴² El mismo Darwin escribió en el *Origen del hombre*: "tan solo las preocupaciones y la vanidad, que indujeron a nuestros padres a declarar que descendían de semidioses, nos incita hoy a protestar de una afirmación contraria."¹⁴³ La antigua creencia antinatural del humano se había empeñado en negar el cambio o la historia en la naturaleza y los animales, por eso suponía que:

todo seguía siendo hoy lo mismo que había sido ayer [...] La suprema idea general a que se remontaba esta ciencia de la naturaleza era la idea finalista de las instituciones naturales, aquella vacua teleología wolffiana según la cual los gatos habían sido creados para comerse a los ratones, los ratones para ser comidos por los gatos y la naturaleza toda para poner de manifiesto la sabiduría del creador.¹⁴⁴

Postular que todo tenía un objetivo ya trazado, permitió la falsa creencia de que los animales habían sido hechos para satisfacer los caprichos humanos. En términos filosóficos se planteó la noción de *physis* como un orden natural, lo que suponía una única interpretación correcta que permitía justificar las relaciones jerárquicas entre los humanos y el humano con los demás animales¹⁴⁵.

La visión científica, materialista e histórica de Marx y Engels les permitió comprender lo importante de reconstruir el debate histórico en torno a la degradación del suelo. En la actualidad está bien documentado el vínculo estrecho entre la degradación, explotación o abuso de los suelos y la producción de la industria ganadera.

¹⁴¹ De Waal, ¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?, pp. 90-91.

¹⁴² Foster, *La ecología de Marx*, p. 256.

¹⁴³ Darwin, *El origen del hombre*, p. 18.

¹⁴⁴ Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, p. 8.

¹⁴⁵ Por ejemplo, para Aristóteles "entre los sexos el macho es por naturaleza superior y la hembra inferior, el primero debe por naturaleza mandar y la segunda obedecer" Aristóteles. *Ética nicomaquea*, *Política*. p. 161. Mientras que los animales eran esencialmente distintos a los humanos por no poseer un alma racional. La esencia en términos aristotélicos es aquello que determina y limita a los seres, es inmutable, pues es lo que los define: Aristóteles, *Metafísica*, p. 111. Esto explica por qué a pesar de que Aristóteles observó y describió comportamientos similares entre humanos y animales como la astucia, simplicidad, coraje, cobardía, mansedumbre, agresividad o ingeniosidad (Aristóteles, *Investigación sobre los animales*, pp. 478-523), su esencialismo no le permitió vincular estos hechos al ámbito moral, es decir incluir a los animales en sus reflexiones éticas.

A su vez, el concepto de Marx sobre la vida genérica que compartimos con otros animales, la composición material que nos iguala con ellos y su crítica al mecanicismo cartesiano, nos permiten comprender que, al aceptar nuestra vida genérica como una cuestión de orientación histórica materialista, podemos ser conscientes de que somos los únicos animales que podemos transformar realidades injustas generadas en la producción capitalista para construir mundos más justos.

La larga historia de opresión ejercida hacia los demás animales ha tenido como uno de sus causas o fundamentos clave, la fractura metabólica humano-animal, misma que ha posibilitado la normalización de la ideología cárnica hasta hoy presente. Plutarco en el siglo I, comprendió que se podía disculpar el comer a otros animales si el motivo fuera la absoluta necesidad, y más aún, la penuria que provoca el hambre de no contar con ningún nutrimento vegetal, pero no, cuando se dispone de cosechas vegetales.¹⁴⁶ En la actualidad la mitad de la superficie cultivable se destina a la agricultura, pero “la mayor parte de los cultivos se cosechan con el objetivo de alimentar animales.”¹⁴⁷ Si se combinan los pastizales y las tierras cultivables, alrededor del 80% se utiliza para la producción de carnes y lácteos. Investigadores estiman que si asumimos una alimentación basada en plantas se reduciría el 75% del uso de tierra agrícola.¹⁴⁸ En otras palabras, contamos con suficientes tierras cultivables para cosechar vegetales y alimentar a toda la población humana. El hambre que padecen cerca de 673 millones de personas,¹⁴⁹ no se debe propiamente a una escasez, sino a la ineficiente producción de alimentos, porque la capacidad productiva de la tierra se encuentra subutilizada para atender la demanda de ideología cárnica, principalmente de quienes ya están bien alimentados.¹⁵⁰

Concluyo: es cierto que la producción y consumo de los cuerpos de otros animales en la época de Plutarco no tienen las mismas implicaciones morales, sociales o ambientales en el mundo de hoy, pero sin duda, el acto de quitarle la vida a un animal para satisfacer un placer innecesario sigue siendo cuestionable.

¹⁴⁶ Plutarco, *Obras morales y de costumbres (Moralia)*.

¹⁴⁷ Smil, *¿Deberíamos comer carne?*, p. 169.

¹⁴⁸ Ritchie, *If the world adopted a plant-based diet*.

¹⁴⁹ FAO, *The estate of food security and Nutrition in the world 2025*.

¹⁵⁰ Moore; Collins, *Comer es primero más allá del mito de la escasez*, p. 28.

Referencias

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Hacia un nuevo manifiesto*. Trad. Mariana Dimópulos. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014.
- AGUILAR, Sandra. Alimentando la nación: género y nutrición en México (1940–1960). *Revista Estudios Sociales*, n. 29, Bogotá, 2008, pp. 28–41.
- AGUILAR, Sandra. Raza y alimentación en el México del siglo XX. *Inter Disciplina*, v. 7, n. 19, 2021.
- ARISTÓTELES. *Ética nicomaquea; Política*. México: Porrúa, 1989.
- ARISTÓTELES. *Investigación sobre los animales*. Madrid: Gredos, 2008.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. México: Austral, 1995.
- BASULTO, Julio; CÁCERES, Juanjo. *Más vegetales, menos animales: una alimentación más saludable y sostenible*. México: Debolsillo, 2021.
- BEKOFF, Marc; PIERCE, Jessica. *The Animals Agenda: Freedom, Compassion, and Coexistence in the Human Age*. Boston: Beacon Press, 2017.
- BELTRÁN, Joaquín. *Prontuario elemental de derecho romano y sus fuentes*. México: Porrúa, 2006.
- BERTRAN, Miriam. *Cambio alimentario e identidad de los indígenas mexicanos*. México: UNAM, 2005.
- BOBBIO, Norberto. *Estado, gobierno y sociedad: por una teoría general de la política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- BOMGARDNER, David. The trade in wild beasts for Roman spectacles: A green perspective. *Anthropozoologica*, n. 16, 1992.
- BOOKCHIN, Murray. *Los límites de la ciudad*. Barcelona: Ediciones Blume, 1978.
- BRAVO, Agustín; BRAVO, Beatriz. *Derecho romano*. México: Porrúa, 2012.
- CABEZAS, Dani. Las prácticas del lobby cárnico, al descubierto. *Climática*, 2024. Disponible en: <https://climatica.coop/food-for-profit-documental-ganaderia-politica/>. Acceso: 5 ago. 2025.
- COLÁS, Alejandro. *Imperio*. Madrid: Alianza, 2009.
- CROSBY, Alfred W. *Consecuencias biológicas y culturales a partir de 1492*. Trad. Cristina Carbó. México: UNAM, 1991.
- CROSBY, Alfred W. *Imperialismo ecológico: la expansión biológica de Europa, 900–1900*. Barcelona: Crítica, 1988.
- DARWIN, Charles. *El origen del hombre*. México: Editores Unidos Mexicanos, 2003.
- DE WAAL, Frans. *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* México: Tusquets, 2016.
- EBERSOLE, René. Cómo matar animales salvajes en Estados Unidos se convirtió en un juego. *National Geographic*, 2022. Disponible en: <https://www.nationalgeographic.com/animals/article/how-killing-wildlife-became-a-game>. Acceso: 5 ago. 2025.

- ELIADE, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas. Vol. II: De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*. Trad. Jesús Valiente. Barcelona: Paidós, 1999.
- ENGELS, Friedrich. *Dialéctica de la naturaleza*. México: Grijalbo, 1961.
- ENGELS, Friedrich. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Moscú: Progreso, 2017.
- ETC GROUP. *Barones de la alimentación 2022*. Informe. 2022.
- FAO (Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura). *The State of Food Security and Nutrition in the World 2025*. Disponible en: <https://openknowledge.fao.org/items/18053f75-4c71-4a35-a0d9-1eb2fe204364>. Acceso: 5 ago. 2025.
- FAO (Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura). *2016 año internacional de las legumbres: semilla nutritiva para un futuro sostenible*. Disponible en: <https://openknowledge.fao.org/server/api/core/bitstreams/dd0265d9-ccfb-47e9-8fb4-334684deab83/content>. Acceso: 5 ago. 2025.
- FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo. *Historia de la alimentación*. Trad. Lourdes Pérez et al. Gijón: Trea, 2004.
- FOSTER, John Bellamy. *La ecología de Marx: materialismo y naturaleza*. Trad. Carlos Martín y Carmen González. Madrid: El Viejo Topo, 2000.
- FRITZ, Wolfgang et al. *Diccionario histórico-crítico del marxismo: teoría crítica y cambio social*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2023.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. *Sociología de la explotación*. México: Siglo XXI, 1969.
- GROTANELLI, Cristiano. La carne y sus ritos. In: FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo (eds.). *Historia de la alimentación*. Gijón: Trea, 2004.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta, 2005.
- HUBERT, Henri; MAUSS, Marcel. *Ensayo sobre la naturaleza y la función del sacrificio*. Buenos Aires: Waldhuter, 2019.
- JAPPE, Anselm. *Las aventuras de la mercancía*. Logroño: Pepitas de Calabaza, 2016.
- KELSEN, Hans. *La idea del derecho natural y otros ensayos*. México: Coyoacán, 2010.
- LENIN, Vladimir I. *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. Moscú: Progreso, 1977.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Todos somos caníbales*. Trad. Agustina Blanco. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- LOCKE, John. *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Buenos Aires: Losada, 2003.
- LOPES, María. Revolución y ganadería en el norte de México. *Historia Mexicana*, v. LVII, n. 3, 2008, pp. 863-910. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/600/60012795005.pdf>. Acceso: 5 ago. 2025.
- LUCANO, Hilda. *A favor de los animales: fragmentos filosóficos contra el especismo*. México: Centro Universitario de los Lagos, 2017.
- LUCANO, Hilda. Escudriñar el pensamiento de Georg Lukács para la actual cuestión de los animales. *Piezas en diálogo. Filosofía y ciencias humanas*, II época, v. XV, n. 38, 2024.

- LUCANO, Hilda. *Miseria del derecho: pensar de otro modo la liberación animal*. Madrid: Plaza y Valdés, 2024.
- LUISELLI, Cassio. *Agricultura y alimentación en México: evolución, desempeño y perspectivas*. México: Siglo XXI; UNAM, 2017.
- LUKÁCS, Georg. *Historia y conciencia de clase*. Barcelona: Orbis, 1985.
- MANN, Geoff; WAINWRIGHT, Joel. *Leviatán climático: una teoría sobre nuestro futuro planetario*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2018.
- MARCUSE, Herbert. *El hombre unidimensional*. México: Planeta, 1985.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Cartas sobre las ciencias de la naturaleza y las matemáticas*. Barcelona: Anagrama, 1975.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *La ideología alemana*. México: Cultura Popular, 1977.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de juventud*. México: Grijalbo, 1967.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras escogidas*. Moscú: Progreso, 1974.
- MARX, Karl. *El capital. Tomo I: El proceso de producción del capital*. México: Siglo XXI, 1985.
- MARX, Karl. *El capital. Tomo III: El proceso global de la producción capitalista*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 2022.
- MARX, Karl. *Manuscritos económicos y filosóficos*. Madrid: Alianza, 1968.
- MARX, Karl. *Miseria de la filosofía*. México: Siglo XXI, 1979.
- MCMICHAEL, Philip. *Regímenes alimentarios y cuestiones agrarias*. Barcelona: Icaria, 2016.
- MILLSTEIN, Seth. ¿Los subsidios gubernamentales hacen que la carne sea más barata? *Sentient Media*, 2025. Disponible en: <https://sentientmedia.org/es/los-subsidios-gubernamentales-hacen-que-la-carne-sea-mas-barata-si-pero-con-algunas-observaciones-importantes/>. Acceso: 5 ago. 2025.
- MONTAIGNE, Michel de. *Ensayos*. Trad. André Yagüe. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2021.
- MONTANARI, Massimo. *El hambre y la abundancia*. Trad. Juan Vivanco. Barcelona: Crítica, 1993.
- MOORE, Frances; COLLINS, Joseph. *Comer es primero: más allá del mito de la escasez*. México: Siglo XXI, 1982.
- MOSTERÍN, Jesús. *A favor de los toros*. Logroño: Laetoli, 2010.
- ONU. Con 783 millones de personas hambrientas, una quinta parte de los alimentos en todo el mundo van a la basura. *Noticias ONU*, 2024. Disponible en: <https://news.un.org/es/story/2024/03/1528666>. Acceso: 5 ago. 2025.
- PI SUÑER, José. *Las bases fisiológicas de la alimentación*. México: Fondo de Cultura Económica, 1940.
- PILCHER, Jeffrey M. *¡Vivan los tamales! La comida y la construcción de la identidad mexicana*. México: CIESAS, 2001.
- PLUTARCO. *Obras morales y de costumbres (Moralia)*. Madrid: Gredos, 2002.
- PORFIRIO DE TIRO. *Sobre la abstinencia*. Trad., introd. y notas de Miguel Periago Lorente. Madrid: Gredos, 1984.

RITCHIE, Hannah. If the world adopted a plant-based diet... *Our World in Data*, 2021. Disponible en: <https://ourworldindata.org/land-use-diets>. Acceso: 5 ago. 2025.

ROJAS, Teresa. La agricultura en la época prehispánica. In: ROJAS, Teresa (coord.). *La agricultura en tierras mexicanas desde sus orígenes hasta nuestros días*. México: Grijalbo, 1990.

ROMERO FRIZZ, María de los Ángeles. La agricultura en la época colonial. . In: ROJAS, Teresa (coord.). *La agricultura en tierras mexicanas desde sus orígenes hasta nuestros días*. México: Grijalbo, 1990.

ROSER, Max. How many animals get slaughtered every day? *Our World in Data*, 2023. Disponible en: <https://ourworldindata.org/how-many-animals-get-slaughtered-every-day>. Acceso: 5 ago. 2025.

SAITO, Kohei. *La naturaleza contra el capital: el ecosocialismo de Karl Marx*. 2. ed. Trad. Javier Módica. Barcelona: Bellaterra, 2024.

SCHAEFFER, Jean-Marie. *El fin de la excepción humana*. Trad. Víctor Goldstein. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

SCHMITT, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*. Madrid: Siglo XXI, 1988.

SEGOB. Agricultura llama a la industria cárnica a sumarse al Plan México y a la iniciativa "Hecho en México". *Gobierno de México*, 2025. Disponible en: <https://www.gob.mx/agricultura/prensa/agricultura-llama-a-industria-carnica-a-sumarse-al-plan-mexico-y-a-la-iniciativa-hecho-en-mexico>. Acceso: 5 ago. 2025.

SMIL, Václav. *¿Deberíamos comer carne?* Evolución y consecuencias de la dieta carnívora moderna. Trad. Ricardo Quintana. México: Fondo de Cultura Económica, 2022.

SMITH, Neil. *Desarrollo desigual: naturaleza, capital y la producción del espacio*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2020.

SOLER, Jean. Las razones de la Biblia: reglas alimentarias. In: FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo (eds.). *Historia de la alimentación*. Gijón: Trea, 2004, pp. 81–94.



Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

DOSSIÊ ESPECIAL

ENTANGLEMENTS OF NEW MATERIALIST RESPONSE-ABILITY AND INTRA-ACTIONS IN THE PRAXIS OF VEGAN EDUCATION

*ENREDOS DE LA RESPON(S)ABILIDAD E INTRA-ACCIONES DEL NUEVO MATERIALISMO EN LA
PRAXIS DE LA EDUCACIÓN VEGANA*

*EMARANHAMENTOS DA RESPON(S)ABILIDADE E INTRA-AÇÕES DO NOVO MATERIALISMO NA
PRÁXIS DA EDUCAÇÃO VEGANA*

Iana Fishova 

Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, Catalonia, Spain

Submetido em: 02/08/2025

Aceito em: 27/11/2025

Publicado em: 07/01/2026

Como citar: FISHOVA, Iana. Entanglements of new materialist response-ability and intra-actions in the praxis of vegan education. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e60854, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.60854



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Abstract

This paper engages with new materialist theories to examine vegan education as an ethical and political response to more-than-human animal exploitation. The objective is to explore how educators implement teaching praxis using the concepts of ethico-onto-epistemology, response-ability, and intra-action, drawn from the works of new materialist scholars Karen Barad and Bronwyn Davies. The methodological approach is theoretical and conceptual analysis, focusing on the praxis of vegan educators. The paper identifies two key gaps: the ethics of new materialism often overlook veganism, and critical animal pedagogies tend to critique existing speciesist educational systems without sufficiently exploring effective pedagogical practices. In response, this study highlights educational methods that resist students' moral disengagement and educators' self-censorship – such as non-neutrality, direct interactions with animals, the reunification of discourse and bodily knowledge, creative-relationality, affective dimensions, and love. The results suggest that integrating new materialist concepts with vegan education can support creative, embodied, and relational pedagogies. The conclusion emphasizes that critical animal pedagogy and vegan education, when grounded in response-ability and direct intra-actions with more-than-human animals, offer transformative potential for ethical, anti-speciesist teaching and learning.

Keywords

Response-ability; intra-actions; ethico-onto-epistemology; vegan education; critical animal pedagogy.

Resumen

Este artículo se basa en teorías del nuevo materialismo para examinar la educación vegana como una respuesta ética y política a la explotación de animales más-que-humanos. El objetivo es explorar cómo los educadores implementan una praxis pedagógica utilizando los conceptos de ético-onto-epistemología, responsabilidad (response-ability) e intra-acción, basados en los trabajos de las teorías del nuevo materialismo Karen Barad y Bronwyn Davies. El enfoque metodológico es de análisis teórico y conceptual, centrado en la praxis de educadores veganos. El artículo identifica dos vacíos clave: la ética del nuevo materialismo a menudo pasa por alto el veganismo, y las pedagogías críticas animales tienden a criticar los sistemas educativos especistas existentes sin explorar suficientemente prácticas pedagógicas eficaces. En respuesta, este estudio destaca métodos educativos que resisten al desapego moral del estudiantado y a la autocensura del profesorado – como la no neutralidad, las interacciones directas con animales, la reunificación del discurso con el conocimiento corporal, la relacionalidad creativa, las dimensiones afectivas y el amor. Los resultados sugieren que integrar conceptos del nuevo materialismo con la educación vegana puede favorecer pedagogías creativas, corporizadas y relacionales. La conclusión enfatiza que la pedagogía crítica animal y la educación vegana, cuando se fundamentan en la responsabilidad y en intra-acciones directas con animales más-que-humanos, ofrecen un potencial transformador para una enseñanza y un aprendizaje éticos y antiespecistas.

Palavras chave

Respons(h)abilidade; intra-ações; ético-onto-epistemologia; educação vegana; pedagogia crítica animal.

Resumo

Este artigo dialoga com teorias do novo materialismo para examinar a educação vegana como uma resposta ética e política à exploração de animais mais-que-humanos. O objetivo é explorar como educadores implementam uma práxis pedagógica utilizando os conceitos de ético-onto-epistemologia, respons(h)abilidade e intra-ação, baseados nos trabalhos das estudiosas do novo materialismo Karen Barad e Bronwyn Davies. A abordagem metodológica é de análise teórica e conceitual, com foco na práxis de educadores veganos. O artigo identifica duas lacunas principais: a ética do novo materialismo frequentemente ignora o veganismo, e as pedagogias críticas animais tendem a criticar os sistemas educacionais especistas existentes sem explorar suficientemente práticas pedagógicas eficazes. Em resposta, este estudo destaca métodos educacionais que resistem ao distanciamento moral dos estudantes e à autocensura dos educadores – como a não neutralidade, interações diretas com animais, a reunificação entre discurso e conhecimento corporal, relacionalidade criativa, dimensões afetivas e o amor. Os resultados sugerem que integrar conceitos do novo materialismo com a educação vegana pode sustentar pedagogias criativas, corporificadas e relacionais. A conclusão enfatiza que a pedagogia crítica animal e a educação vegana, quando fundamentadas na respons(h)abilidade e em intra-ações diretas com animais mais-que-humanos, oferecem um potencial transformador para um ensino e aprendizagem éticos e antiespecistas.

Palavras-chave

Respons(h)abilidade; intra-ações; ético-onto-epistemologia; educação vegana; pedagogia crítica animal.

Introduction

The ways in which formal and informal educational spaces represent the exploitation of more-than-human animals¹ are shaped by the animal-industrial complex² and the academic-industrial complex.³ Both of them are based on capitalist and state interests in exploiting more-than-human animals and using knowledge and research to further these ends with the biopolitical control and surveillance through pedagogy and curriculum.⁴ Although education is inherently unpredictable,⁵ it holds a transformative potential to challenge anthropocentric and speciesist ideologies. However, difficult knowledge and disturbing education⁶ about the realities of more-than-human animal suffering often perpetuate students' moral disengagement,⁷ leading to uncertainty, resistance, and anxiety. Additionally, vegan education is often considered to be indoctrinating,⁸ and educators are silenced and censored by institutions and self-censorship.⁹

The frameworks of pedagogies that include critical perspectives on animal exploitation, such as critical animal pedagogy, vegan education, humane education, ecopedagogy, and critical environmental education propose alternative, non-anthropocentric, and anti-speciesist pedagogies that foster ethical awareness, with veganism and animal liberation at the core of their goals.¹⁰ The scholars analyse anthropocentric and discriminatory roots in educational institutions and "speaking silences"¹¹ about veganism and animal exploitation that are hidden in education, "anthropocentric blind spots within critical pedagogy",¹² and explore the relationship between education and the domination of nature.

There has been growing research on new materialisms that align with the posthumanist, more-than-human, or nonhuman turn.¹³ New materialisms developed at the crossroads of ethical and political issues, grounded in an ontology that emphasizes more positive and constructive approaches.¹⁴ They aim to redefine understandings of matter as inherently vital and connect these ideas to concerns

¹ The concept the "more-than-human," introduced by David Abram in *The spell of the sensuous*, emphasizes that other species should not be understood merely as nonhuman in contrast to human qualities, but rather as entities that extend beyond and enrich the human world and its perspectives. In this paper, I use the term "more-than-human animals" to express these ideas, and simply "animals" in set expressions and for the sake of brevity.

² Noske, *Humans and other animals*.

³ Bowley, *The academic-industrial complex*.

⁴ Bourassa, *Rethinking the curricular imagination*.

⁵ Biesta, *Beyond learning*.

⁶ Britzman, *Between psychoanalysis and pedagogy*.

⁷ Mitchell, *Moral disengagement and support for nonhuman animal farming*.

⁸ Weber et al., *Vegan teachers make students feel really bad*.

⁹ Dinker; Pedersen, *Critical animal pedagogy*.

¹⁰ E.g., Banschbach; Lloro-Bidart, *Animals in environmental education*; Bell; Russel, *Beyond human, beyond words*; Corman; Vandrovcová, *Radical humility*; Dinker; Pedersen, *Critical animal pedagogies*; Horsthemke, *Animal rights education*; Kahn, *Critical pedagogy, ecoliteracy, & planetary crisis*; Pedersen, *Schools, speciesism, and hidden curricula*; Pedersen, *Release the moths*.

¹¹ Dinker; Pedersen, *Critical animal pedagogy*, p. 51.

¹² Bell; Russel, *Beyond human, beyond words*, p. 189.

¹³ E.g., Braidotti, *The posthuman*; Chen, *Animacies*; Chen; Luciano, *Queer inhumanisms*; Grusin, *The nonhuman turn*; Hayles, *How we became posthuman*.

¹⁴ Coole; Frost, *New materialisms*.

about social justice for embodied beings.¹⁵ The researchers in critical animal studies and pedagogy employ new materialist and posthumanist frameworks to critique both the educational systems of knowledge production and the frameworks themselves.¹⁶ By acknowledging that a radical shift in consumption practices toward veganism can materialize ethical entanglements with more-than-human bodies, they frame this transformation as a meaningful enactment of posthumanist and new materialist ethics.¹⁷ Researcher in critical animal pedagogy Helena Pedersen argues that a critical posthumanist approach is needed that will not just imagine a posthumanist future without violence and exploitation, but will critically examine and change the already established relationship between humans and other animals.¹⁸

However, what I find lacking in the new materialist research is direct engagement with vegan ethics, and what I see predominant in critical animal studies and pedagogy is criticism of not working systems, education, practices, and little research of what works instead, what vegan researches and educators can do in teaching about veganism and critical perspectives on more-than-human exploitation. With a focus on new materialisms specifically the works of Karen Barad and Bronwyn Davies, teaching practices in critical animal pedagogy and vegan education, I analyze the praxis¹⁹ of the education through the concepts of ethico-onto-epistemology, which emphasizes the inseparability of ethics, ontology, and epistemology; response-ability, which describes our entangled commitments and ethical responses to all matter; and intra-actions, which highlight that all engagements between entities are not separate or individual.²⁰ This paper presents an investigation on how vegan educators implement practices that are based on ethico-onto-epistemology and prioritize response-ability with intra-active entanglements, affective co-existence, and mutual engagement with the more-than-human world. This work contributes to the research on new materialisms and critical animal pedagogy by exploring how such inquiry and teaching create spaces for creativity and reflexivity that include more-than-human animals with the possibility of resisting students' moral disengagement and educators' self-censorship and promoting veganism and critical perspectives on animal exploitation. The idea of my approach is to connect new materialist concepts with vegan education and analyze the methods of education and pedagogy that help vegan educators implement new materialist perspectives in their practice and research. I am going to explore the entanglements between new materialist concepts, veganism, and several crucial parts of critical animal pedagogies and vegan education: educators' non-neutrality, direct interactions with animals, the reunification of discourse and bodily knowledge, creative-relationality, affective dimensions, and love.

¹⁵ Coole; Frost, *New materialisms*.

¹⁶ E.g., Pedersen, *Release the moths*; Weisberg, *The broken bond*; Wolfe, *Before the law*.

¹⁷ Pedersen, *Release the moths*.

¹⁸ Pedersen, *Release the moths*.

¹⁹ Freire, *Pedagogy of the oppressed*.

²⁰ Barad, *Meeting the universe halfway*.

New materialisms and Veganism

The discourse of new materialisms challenges human and more-than-human, material and discursive, natural and cultural dualisms, and questions the human-centered ontology with the turn to matter, which cannot be separated from meaning.²¹ New materialist research positions itself as a non-anthropocentric conceptualization of materialization where it does not favor human bodies, as all human and more-than-human entities exhibit agency.²² The capacities of self-reflection, self-awareness, and rationality, which are often used to privilege humans over other bodies, are "contingent and provisional forms or processes within a broader evolutionary or cosmic productivity".²³ The new materialist conceptualization of matter, materiality, politics, and ethics is against constructivist social analysis; it engages with the bioethical questions of social justice for embodied individuals in biopolitics and global political economy, and strives to conduct critical and nondogmatic research of everyday human and more-than-human lives as well as the analysis of geopolitical and socioeconomic systems.²⁴

In *Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning*, Karen Barad proposes *agential realism* as an epistemological, ontological, and ethical framework with posthumanist performative account that explains how human and more-than-human elements, along with material, discursive, natural, and cultural dimensions, are all actively involved in scientific and other forms of socio-material practices.²⁵ The framework of agential realism is *ethico-onto-epistemology*, which emphasizes the fundamental inseparability of ethics, ontology, and epistemology as being, knowing, and valuing in research and different practices. Barad introduces this concept to critique the conventional Western view that ethics, ontology, and epistemology are distinct fields. She argues instead that these aspects are deeply interconnected and come into being through relational processes she terms *intra-actions*. This concept highlights that knowing, being, and acting are inseparable – we understand the world, what exists, and how we engage with it are all fundamentally linked. Intra-action is separate from "interaction"; the latter consists of distinct elements, whereas "intra-action" consists of a "*mutual constitution of entangled agencies*"²⁶ that "emerge through their intra-action"²⁷ and, as Barad argues, "individually determinate entities do not exist".²⁸

If we hold on to the belief that the world is made of individual entities, it is hard to see how even our best, most well-intentioned calculations for right action can avoid tearing holes in the delicate tissue structure of entanglements that the lifeblood of the world runs through.²⁹

²¹ Barad, *Meeting the universe halfway*.

²² Barad, *Meeting the universe halfway*.

²³ Barad, *Meeting the universe halfway*, p. 20.

²⁴ Coole; Frost, *New materialisms*, pp. 6-7, p. 32.

²⁵ Barad, *Meeting the universe halfway*, p. 26, p. 32.

²⁶ Barad, *Meeting the universe halfway*, p. 33.

²⁷ Barad, *Meeting the universe halfway*, p. 33.

²⁸ Barad, *Meeting the universe halfway*, p. 128.

²⁹ Barad, *Meeting the universe halfway*, p. 396.

Ethico-onto-epistemology and intra-actions emphasize the importance of our responsibility and accountability for different entanglements and help us realize our commitments to others, ourselves, and our possible becomings.

Scholar Bronwyn Davies builds on Barad's concepts by elaborating on the notion of response-ability in her book *Entanglement in the world's becoming and the doing of new materialist inquiry*, developing Barad's notion of *response-ability* in research and its practices. The response-ability highlights the importance of the response with our actions and choices towards the world. Davies understands life as our capacity to respond in its response-ability, when all beings affect and are affected by each other, and "[h]ow we touch others, and are touched, lies at the heart of responsibility".³⁰ For Barad, "matter is condensations of response-ability"³¹ when no one and nothing is free of discourse, ethics, and matter, and she writes:

All life forms (including inanimate forms of liveliness) do theory. The idea is to do collaborative research, to be in touch, in ways that enable response-ability.³²

Ethico-onto-epistemology based on response-ability requires both the practice of thinking differently with "mutual engagement", "affective co-existence with the more-than-human world",³³ and the praxis of non-participation and non-consumption of violence. New materialist research is challenged with the questions that philosopher Elizabeth Grosz asks in her book *Becoming undone: Darwinian reflections on life, politics, and art*:

How can we produce knowledges, techniques, methods, practices that bring out the best in ourselves, that enable us to overcome ourselves, that open us up to the embrace of an unknown and open-ended future, that bring into existence new kinds of beings, new kinds of subjects, and new relations to objects?³⁴

Veganism and vegan ethics work as a practical reminder and implementation of the ethical and political position through everyday actions and choices which also functions as a self-empowerment.³⁵ Researcher in vegan theory Laura Wright argues that veganism has a rich history for thousands of years in different cultures; however, it has never represented the dominant moral or dietary orientation within any culture at any point in time due to the dominance of 'flesh-eating hegemony',³⁶ deeply ingrained anthropocentric and speciesist beliefs at all levels of society, and the animal-industrial complex, which actively obstructs both animal liberation and the broader adoption of veganism.³⁷ Moreover, different psychological mechanisms function to prevent individuals from ethical changes in beliefs and behaviour. For example, "simple ignorance" narrows individuals'

³⁰ Davies, *Entanglement in the world's becoming and the doing of new materialist inquiry*, p. 136.

³¹ Barad, *On touching the inhuman that therefore I am*, p. 161.

³² Barad, *On touching the inhuman that therefore I am*, p. 155.

³³ Davies, *Entanglement in the world's becoming and the doing of new materialist inquiry*, p.15.

³⁴ Grosz, *Becoming undone*, p. 75.

³⁵ Feltrin, *Advocating for a political vegan feminism*.

³⁶ Morgan; Cole, *The discursive representation of non-human animals in a culture of denial*, p. 122.

³⁷ Wright, *The Routledge handbook of vegan studies*.

possibilities for exploration and self-understanding, and "willful ignorance" works to avoid, dismiss, or twist evidence that poses some form of threat.³⁸

What I find promising in the new-materialist framework for my research is its positive and constructive ontology with new concepts and vision that not only criticize and negate different anthropocentric considerations of matter, politics, and ethics, but also suggest new ways of thinking and imagining a just future for all embodied entities. Barad argues that "there is no getting away from ethics — mattering is an integral part of the ontology of the world in its dynamic presencing".³⁹ New materialist responses and intra-actions should always be ethical and never free from response-ability to more-than-human lives. I argue that new materialisms have to question human dominance and exploitation of more-than-human others with veganism as one of the embodiments of response-ability and intra-action to and with the more-than-human world. A vegan ethics functions against the biopower of symbolical and material species divide and takes a form of an *affirmative biopolitics* that includes more-than-human animals as biopolitical subjects, deconstructs epistemological categories of their exploitation and meat consumption.⁴⁰ Veganism has the capacity to "bring out the best in ourselves", "overcome ourselves", "embrace of an unknown", and create "new kinds of beings", subjects, and relations.⁴¹ Becoming-vegan makes a new form of life, creating an individual as a new subject and a new relation to consumption, more-than-human animals, and our place in their lives. Veganism can be perceived as a constant "[i]ntra-acting responsibility" and "possibilities that might help us and it flourish"⁴² with the entanglement between us and more-than-human animals. It can be the way of becoming-life to form an alliance with the more-than-human world by creating changes not only in the system of beliefs, but in the human body, materiality, and the whole embodiment of existence. This is where new materialisms can come into play by bringing the entanglements of matter and discourse into the core of veganism, which can be understood as a becoming-Other through the practice of the non-consumption of the Other and an active way of opposing violence, oppression, and disconnection from the more-than-human world. It is significant to include new materialist concepts in the analysis of vegan theory and critical animal pedagogical practices due to new materialist ethical and political concerns of living matter and complex issues such as climate change, the systems of consumption and food, and the reconsideration of the concepts of agency and causation in ethical and political dimensions. Ethico-onto-epistemology opens up new possibilities for doing research on teaching methods, especially in ethically charged disciplines such as critical animal pedagogies and vegan education. It defines the ontology of 'what we learn and teach', the epistemology of 'how we learn and teach', and the ethics of 'why we learn and teach'. Response-ability and intra-actions realize the possibility of connecting discourse and materiality, making them key components of critical animal pedagogies and vegan education. Drawing on Heinz and Lee's argument that

³⁸ Rice, *What's meat got to do with it?*, pp. 471-489.

³⁹ Barad, *Meeting the universe halfway*, p. 396.

⁴⁰ Giraud, *Veganism as affirmative biopolitics*, p. 47.

⁴¹ Grosz, *Becoming undone*, p. 75.

⁴² Barad, *Meeting the universe halfway*, p. 396.

"[w]e do not so much eat meat as we consume socially produced meaning",⁴³ I suggest that bringing new materialist perspectives into teaching research can open more transformative possibilities for vegan education and its practices.

Response-ability and Intra-actions in Vegan Education

Modern knowledge can be described as an instrument of rationality that is used to conquer and colonize human and more-than-human beings⁴⁴ when educational practices are used for objectification and "thingification"⁴⁵ of more-than-human entities. In response to it, new materialisms develop the reconsideration of human and more-than-human rationality⁴⁶ when we learn how to see all beings with our ethical and political attention. Knowing becomes "a direct material engagement" with the intra-active becoming of the world that is "a deeply ethical matter".⁴⁷ Moreover, education can be considered as a liberating action with a critical focus and ethico-onto-epistemological reconsiderations on existing relations of human and more-than-human entities,⁴⁸ which make education work as an action that develops students' intellectual and moral capacities. To this, I argue that response-ability and intra-active becomings are realized not only through learning how to see someone or something with our ethical and political attention, but also how to behave and what direct actions to do or not to do towards more-than-human beings. The concept of intra-action represents the teacher-student dynamic and system in terms of ethical knowledge production, where there are no distinct teachers and students; they are all entangled agencies in teaching and learning, which makes this knowledge acquisition more effective with ethical behavioral changes. With this turn to behavioral changes, veganism and vegan education as affirmative biopolitics and pedagogy help new materialist ethico-onto-epistemological conceptions create new embodied forms and practically realize themselves. Another element of new materialist pedagogy is that its focus is not on the final aims of education but on the process and encounter with the unknown.⁴⁹ Indeed, unpredictability of education hinders it from achieving specific pedagogical goals; still, I would claim that intra-active responses of educators and students towards more-than-human animals cannot be ethically floating without any direction or purpose, as it has the aim to teach about the necessity and importance of becoming vegan to stop more-than-human animal exploitation.

Vegan education as an ethical discipline might be considered as a form of indoctrination by educators, students, and institutions.⁵⁰ Indeed, the position of ethical regulator can be seen as harmful in its rigidity; therefore, ethical stances should be moved towards creativity, invention, openness, and attentiveness.⁵¹ Researcher and educator in critical animal studies and critical environmental

⁴³ Heinz; Lee, *Getting down to the meat*, p. 98.

⁴⁴ Quijano, *Coloniality of power and classification of power*.

⁴⁵ Césaire, *Discourse on colonialism*.

⁴⁶ Charteris et al., *Innovative learning environments and new materialism*.

⁴⁷ Barad, *Meeting the universe halfway*, p. 185.

⁴⁸ Vázquez; Durán, *Relationship between biopolitics, education and environmental policies today*.

⁴⁹ Snaza et al., *Introduction*.

⁵⁰ Weber et al., *Vegan teachers make students feel really bad*.

⁵¹ Deleuze, *Pure immanence*.

education, Constance Russel suggests that "educators need to start where students *are*, not where we might wish them to be"⁵² when they critically approach the topic of more-than-human animals and the discussion is held about veganism. Therefore, educators are in the process of their own emergent listening and becoming more-than-themselves by mastering creative sympathetic imagination toward their students with a focus on their individual position and learning journey. However, to meet students where they are does not mean that vegan educators must be neutral or compliant and position themselves in the space of self-censorship. Non-neutrality is a component of ethico-onto-epistemology, and a new materialist researcher, as well as a critical animal vegan educator, is "never free of questions of responsibility and response-ability".⁵³ Traditional education is never neutral, always political, and structured to benefit the ruling and advantaged classes.⁵⁴ Critical pedagogues challenge it and offer praxis as an integration of theory and practice,⁵⁵ situate students in their own historicity,⁵⁶ develop context-specific curricula, methods, and empower students with their knowledge and experience. In critical animal pedagogy and vegan education, non-neutrality surpasses and transcends students' passivity and helps them to practically internalize the material.⁵⁷ Therefore, critical animal vegan educators' response-ability is activated through non-neutral positioning, when self-censorship and silences are broken to meet students where they are in the mutual sympathetic, creative entanglement and intra-actions with knowledge and skills that educators and students can intra-actively exchange with each other and more-than-human animals.

Educational institutions teach students what it is to be human and how to preserve these human identities⁵⁸ in many ways through the anthropocentric position of our species towards others. New materialisms invite us to challenge the instrumental view of natural and technical entities and shift the focus from using them as resources, production, and consumption to acknowledging their agency and power. Moreover, attention can be paid to more-than-human powers "circulating around and within human bodies".⁵⁹ One of the possible intra-actions of students with more-than-human animals can become visiting spaces,⁶⁰ "place-based education",⁶¹ direct interaction with animals in sanctuaries, and other places where more-than-human animals are free in their agency and subjectivity. Critical animal researcher Karin Gunnarsson Dinker argues that this facilitation promotes "reconnection, non-exploitative ways of living and where engagement, a critical stand and constant reflectivity may be cultivated".⁶² Students and teachers practice these intra-active becomings and mutual engagement with the more-than-human world with their bodies and knowledge, either by careful observation or with active

⁵² Russel, *An intersectional approach to teaching and learning about humans and other animals in educational contexts*, p. 38.

⁵³ Davies, *Entanglement in the world's becoming and the doing of new materialist inquiry*, p. 1.

⁵⁴ Apple, *Knowledge, power, and education*.

⁵⁵ Freire, *Pedagogy of the oppressed*.

⁵⁶ Rossatto, *Freire's understanding of history, current reality, and future aspirations*.

⁵⁷ Schatz, *Activist education for animal ethics*.

⁵⁸ Shaza et al., *Introduction*.

⁵⁹ Bennett, *Vibrant matter*, p. ix.

⁶⁰ Dinker, *Critical creatures*.

⁶¹ Hensley, *Cultivating biophilia*, pp. 5-9.

⁶² Dinker, *Critical creatures*, p. 404.

participation of feeding, playing, creating, and other ways of close and respectful intra-actions with animals. Students' physical responses to the lives outside of human ones can create the bonds that connect knowledge, emotions, and bodily sensations with the changes in behaviour.

Critical animal pedagogy scholars and vegan educators maintain that students can comprehend the discourse and the criticism of speciesism, animal exploitation, and suffering, learn this material, and be excellent in the understanding of the work of the animal-industrial complex, intersections between animal oppression, capitalism, sexism, racism, and other forms of "matrix of domination".⁶³ However, this difficult knowledge and disturbing education do not normally make habitual and behavioral changes as the majority of students do not become vegan or vegetarian, and researchers and educators explore this gap between students' knowledge and their lack of changes in the treatment of animals.⁶⁴ Researchers and educators Valerie Banschbach and Marwood Larson-Harris share their experience of teaching the course that they developed for students to explore the moral standing of animals based on scientific findings that demonstrate their advanced cognitive and emotional abilities, and they conclude that discussions around vegetarianism and factory farming received little response, with most students reluctant to participate.⁶⁵ What is then the purpose of this education if discourse and matter are not entangled, when discourse does not affect body and matter, and knowledge stays in a theoretical form? This is also part of my experience as a vegan educator when I was teaching an elementary course "Animals and ethics" at a private community school in Switzerland. The children were active in acquiring knowledge on animal exploitation and speciesism, the conditions of farmed animals, and the importance of rejecting the consumption of animal exploitation products. However, after the course, most of them were eating sandwiches with ham at the school's canteen. In vegan education, there is a crucial element of the reunification of food production and food consumption, and this reunification must be done as the reunification of discourse and bodily knowledge.⁶⁶

Thus, in this type of teaching and learning, Anne Bell and Constance Russel suggest paying closer attention to bodily knowledge as we learn about the world through our bodies.⁶⁷ New materialist perspectives call for the materialization of all bodies and forces: human, more-than-human, social and natural.⁶⁸ They invite us to perceive bodies as always related and never unmediated in a symbolic and material entanglement with social relations of power. Through being-in-the world, we acquire knowledge and skills with the understanding that appears through experience rather than analysis and cognition.⁶⁹ The importance of moving from rationalism in education to embodied methods of knowing,⁷⁰ somatic learning,⁷¹ and

⁶³ Collins, *Black feminist thought*.

⁶⁴ E.g., Banschbach; Larson-Harris, *Animals in environmental education*; Kollmuss; Agyeman, *Mind the gap*; Russell, *Problematizing nature experience in environmental education*; Stevenson, *Schooling and environmental education*.

⁶⁵ Banschbach; Larson-Harris, *Animals in environmental education*.

⁶⁶ Martin, *This image cannot be displayed*.

⁶⁷ Bell and Russel, *Beyond human, beyond words*.

⁶⁸ Barad, *Meeting the universe halfway*.

⁶⁹ Merleau-Ponty, *Phenomenology of perception*.

⁷⁰ Crossley, *Social networks and student activism*.

⁷¹ Morris; Beckett, *Performing identities*.

nonverbal discourse⁷² becomes the mediation of knowledge and behavioural changes. Critical animal researchers argue that knowledge about animal exploitation is not enough because people continue participating in non-vegan ways of life even knowing about the horrifying conditions of exploited animals, animal consciousness, and moral debates of animal rights theory.⁷³ When discourse is not enough, then matter can be implemented by teaching students to experiment with vegan and vegetarian diets, and stop going to places where more-than-human animals are exploited.⁷⁴ Another way of including bodily knowledge is close to what human-animal researcher Kenneth Shapiro calls "kinesthetic empathy," when we expand our empathy to more-than-human animals by understanding their bodily experiences.⁷⁵ I would elaborate it to kinesthetic imagination and imitation when we try to envision how to be more-than-humans by imitating their postures, bodily experiences, communication, and other embodied practices with our own human bodies. For example, my students at school were practicing bee dances as a form of communication and presented them with expanded empathy for bees' subjectivity and agency. This experiential learning with trying a vegan diet, refusing to participate in animal exploitation, and practices of kinesthetic empathy are direct response-ability and intra-action. They are present only in active ethical responses to knowledge, the world, and more-than-human life.

The ethics of new materialisms uses different modes of creativity to be open to the not-yet-known.⁷⁶ Davies explores creative-relationality, which is openness to the different and to the new, and "a break from normative assemblages through encounters in which the unexpected and the new becomes recognizable and worthy of being valued".⁷⁷ She writes that creative-relationality depends on sympathy which "reaches *through* intuition towards a reality outside itself";⁷⁸ through sympathy we "become more-than-ourselves – we exceed ourselves – we go beyond habituated knowing in being",⁷⁹ and "sympathy depends on *emergent listening*, a listening that is open to realities that are not yet known".⁸⁰ In her book, Davies opens the research to creative observations of human and more-than-human entanglements outside herself – a pond, a boy, his mother, and the intra-actions between all of them – and the entanglements inside herself – her memories about a distressing past. Creative-relationality, which is a powerful component of research and teaching, is also inherently "*more-than* human",⁸¹ and similarly, critical animal and vegan educators connect creativity, storytelling, fiction, journaling, songs, dances, plays, games, art, media, and other forms of creative observation and production in their research and practices to cultivate sympathetic identification with more-than-human animals.⁸² Emotional response-ability and intra-action can take the form of "the process of

⁷² Lewis; Simon, *A discourse not intended for her*, p. 465.

⁷³ Salih, *Vegans on the verge of a nervous breakdown*.

⁷⁴ Joseph, *Exploring the animal-human bond through a sociological lens*, p. 316.

⁷⁵ Shapiro, *Understanding dogs through kinesthetic empathy, social construction, and history*.

⁷⁶ Davies, *Entanglement in the world's becoming and the doing of new materialist inquiry*.

⁷⁷ Davies, *Entanglement in the world's becoming and the doing of new materialist inquiry*, p. 89.

⁷⁸ Davies, *Entanglement in the world's becoming and the doing of new materialist inquiry*, p. 90.

⁷⁹ Davies, *Entanglement in the world's becoming and the doing of new materialist inquiry*, p. 90.

⁸⁰ Davies, *Entanglement in the world's becoming and the doing of new materialist inquiry*, p. 23.

⁸¹ Massumi, *The supernal animal*, p. 14.

⁸² E.g. Horsthemke, *Animal rights education*; Lukasik and Bear, *The call of wild stories*.

identification with animals”⁸³ as sharing intersubjectivity with more-than-human animals and developing sympathetic imagination with them, which can make a person “be knocked over by the injunction to change”.⁸⁴ Art is a powerful tool for vegan education as it “produces sensations, affects, intensities as its mode of addressing problems”.⁸⁵ Creative-relationality in vegan education is entangled with fostering identification with other animals, cultivating sympathetic imagination, and engaging in emergent listening to the voices of more-than-human animals, along with an awareness of our response-ability to those voices.

The corporality of the body’s time and space with somatic responses is at the core of affective pedagogy, where there are always entanglements of spaces, bodies, and affect,⁸⁶ and where affect is “the cutting edge of change”.⁸⁷ It has been shown how emotions become an important part of political forces,⁸⁸ and how they can shift directions of social movements.⁸⁹ There is also an intrinsic link between emotion and learning that makes a significant impact on learners’ experience.⁹⁰ In critical environmental education research, scholars focus on affective dimensions of this pedagogy with emotions such as anxiety, grief, empathy, hope, and love.⁹¹ Therefore, apart from bodily knowledge, it is important to integrate emotions into the learning process that can help learners comprehend difficult knowledge and reject the “well-worn tracks of the already known”.⁹² The researchers in critical animal pedagogy and vegan education emphasize that teachers’ and learners’ emotions are especially crucial in working with moral disengagement, uncertainty, resistance, and anxiety, and that all emotions whether positive, negative, or contradictory can have a significant effect on students’ learning process.⁹³ For example, anger as a political emotion has the potential to inspire students’ transformation in the issues of social justice, and more positive emotions such as empathy and compassion can shift anger into more productive and creative forms.⁹⁴ Another example is humor that helps educators to nurture reflective and transformative learning and makes students “perceive and then resolve the incongruity” of the material and their knowledge of it.⁹⁵ There is an educational potential of humor in vegan education,

⁸³ Dinker; Pedersen, *Critical animal pedagogy*.

⁸⁴ Salih, *Vegans on the verge of a nervous breakdown*, p. 64.

⁸⁵ Grosz, *Becoming Undone*, pp. 1-2

⁸⁶ Ellsworth, *Places of learning*.

⁸⁷ Massumi, *Politics of affect*, p. ix.

⁸⁸ E.g., Ahmed, *The cultural politics of emotion*; Clarke et al., *Emotion, politics and society*; Goodwin et al., *Passionate politics*; Staiger et al., *Political emotions*.

⁸⁹ E.g., Aminzade; McAdam, *Emotions and contentious politics*; Brown; Pickerill, *Editorial*; Flam; King, *Emotions and social movements*.

⁹⁰ E.g., Freire; Freire, *Pedagogy of the heart*; Beckett; Hager, *Life, work, and learning*; Hunter, *Bringing the body back into education*; Morris; Beckett, *Performing identities*.

⁹¹ E.g., Ojala, *Climate-change education and critical emotional awareness (CEA)*; Pihkala, *Eco-anxiety and environmental education*; Russell; Oakley, *Engaging the emotional dimensions of environmental education*.

⁹² Davies, *Entanglement in the world’s becoming and the doing of new materialist inquiry*, p. 7.

⁹³ E.g., Dinker; Pedersen, *Critical animal pedagogy*; Russel, *An intersectional approach to teaching and learning about humans and other animals in educational contexts*.

⁹⁴ E.g., Holmes, *Introduction*; Lorde, *Sister outsider*; Lyman, *The domestication of anger*; Lanas; Zembylas, *Towards a transformational political concept of love in critical education*.

⁹⁵ Banas et al., *A review of humor in educational settings*, p. 119.

which can function as a self-care technique to cope with stress, grief, and the trauma of witnessing or learning about animal exploitation.⁹⁶

The concept of love can become an affective and transformational power in vegan education in a form of our response-ability as educators, students, researchers, and humans, who wish the world to be more-than-human. From the perspective of critical pedagogy, it has been shown that love as a political concept is a significant component of transforming power dynamics in education.⁹⁷ It has revolutionary potential by serving "as a moral and strategic compass for concrete individual and collective actions" and works in different dimensions as emotion, choice, response, and praxis.⁹⁸ It can take the form of 'armed love', to critically and lovingly bring into education and teaching "deep social awareness of injustice".⁹⁹ Paulo Freire writes about love as one of the most crucial components that we must learn how to practice. For him, love is brave, hopeful, patient, committed, and exists as an important component for dialogue:

It is impossible to teach without the courage to try a thousand times before giving up. In short, it is impossible to teach without a forged, invented, and well-thought-out capacity to love.¹⁰⁰

Feminist critical researcher and educator bell hooks presents love as a fundamental principle and essential condition for effective learning. She characterizes love as an integration of care, commitment, knowledge, responsibility, respect, and trust, emphasizing that this approach enables a direct engagement with core issues:

Love will always move us away from domination in all its forms. Love will always challenge and change us. This is the heart of the matter.¹⁰¹

Love for students who obviously or consciously choose non-vegan consumption or other actions that harm more-than-human animals can be especially challenging for a vegan educator. However, I contend that love has an intrinsic capacity to create more possibilities for transformations in this type of teaching and learning and will be able to break the walls of resistance to change, through loving response-ability and intra-actions between educators and students, human and more-than-human beings.

Conclusion

The ability to ethically respond to difficult knowledge and exploitation of more-than-human animals has potential applications in vegan education, if teachers present veganism as response-ability for "new possibilities for living justly" with all

⁹⁶ E.g., Russel, *An intersectional approach to teaching and learning about humans and other animals in educational contexts*; Hee et al., *Communicating Urgency through Humor*.

⁹⁷ Lanas; Zembylas, *Towards a transformational political concept of love in critical education*.

⁹⁸ Lanas; Zembylas, *Towards a transformational political concept of love in critical education*, p. 33.

⁹⁹ Daniels, *Fighting, loving, teaching*, p. 10.

¹⁰⁰ Freire; Freire; Macedo, *The Paulo Freire reader*, p. 3.

¹⁰¹ hooks, *Teaching community*, p. 137.

more-than-human beings.¹⁰² If new materialist considerations declare to be non-anthropocentric with ethical and political domains of agency and causation, then the form of non-exploitative practices of engagement with more-than-human matter and bodies is shaped by veganism. Response-ability entangled with ethical research and teaching shows the ability and capacity to respond in learning, teaching, and creating, to make decisions based on non-violence and expand empathy, sympathy, and compassion. It brings together the methods, theory, and praxis of teachers' and students' responses, who produce together not only knowledge or information but the possibility of a nonviolent life by being engaged in the intra-action of learning and teaching about veganism. Critical animal pedagogies and vegan education represent an active praxis of response-ability to more-than-human animals and the world, when educators teach how to choose life and empathy over violence and exploitation. This paper demonstrates how vegan education, entangled with new materialist conceptions, has the capacity to transform students' choices, teaching praxis, and research through direct intra-actions with more-than-human animals, embodied and affective ways of knowing, sympathetic and kinesthetic imagination, creativity, and an ethic of non-neutrality, with a core ingredient of love to all beings.

¹⁰² Barad, *Meeting the universe halfway*, p. x.

References

- ABRAM, David. *The spell of the sensuous: perception and language in a more-than-human world*. New York: Pantheon Books, 1996.
- AHMED, Sara. *The cultural politics of emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.
- AMINZADE, Ronald; MCADAM, Doug. Emotions and contentious politics (special issue). *Mobilization*, v. 7, n. 2, 2002.
- APPLE, Michael W. *Knowledge, power, and education: the selected works of Michael W. Apple*. New York: Routledge, 2012.
- BANAS, John; DUNBAR, Norah; RODRIGUEZ, Dariela; LIU, Shr-Jie. A review of humor in educational settings: four decades of research. *Communication Education*, v. 60, n. 1, pp. 115–144, 2011.
- BANDURA, Albert. Moral disengagement in the perpetration of inhumanities. *Personality and Social Psychology Review*, v. 3, n. 3, pp. 193–209, 1999.
- BANSCHBACH, Valerie S.; LLORO-BIDART, Teresa (eds.). *Animals in environmental education: interdisciplinary approaches to curriculum and pedagogy*. Cham: Palgrave Macmillan, 2019.
- BARAD, Karen. *Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham: Duke University Press, 2007.
- BARAD, Karen. On touching the inhuman that therefore I am (v1.1). In: STAKEMEIER, Kerstin; WITZGALL, Susanne (eds.). *Power of material/politics of materiality*. Zurich: Diaphanes, 2015. pp. 153–164.
- BECKETT, David; HAGER, Paul. *Life, work, and learning: practice and postmodernity*. London; New York: Routledge, 2002.
- BELL, Anne C.; RUSSELL, Constance L. Beyond human, beyond words: anthropocentrism, critical pedagogy, and the poststructuralist turn. *Canadian Journal of Education*, v. 25, n. 3, pp. 188–203, 2000.
- BENNETT, Jane. *Vibrant matter: a political ecology of things*. Durham: Duke University Press, 2010.
- BIESTA, Gert J. J. *Beyond learning: democratic education for a human future*. Boulder: Paradigm Publishers, 2006.
- BOURASSA, Gregory. Rethinking the curricular imagination: curriculum and biopolitics in the age of neoliberalism. *Curriculum Inquiry*, v. 41, n. 1, pp. 5–16, 2011.
- BOWLEY, Graham. The academic-industrial complex. *The New York Times*, 31 July 2010. Available at: <https://www.nytimes.com/2010/08/01/business/01prez.html>. Accessed on: 2 Dec. 2025.
- BRAIDOTTI, Rosi. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013.
- BRITZMAN, Deborah P. Between psychoanalysis and pedagogy: scenes of rapprochement and alienation. *Curriculum Inquiry*, v. 43, n. 1, pp. 95–117, 2013.
- BROWN, Gavin; PICKERILL, Jenny. Editorial: activism and emotional sustainability. *Emotion, Space and Society*, v. 2, pp. 1–3, 2009.

- CÉSAIRE, Aimé. *Discourse on colonialism*. Trans. Joan Pinkham. London: Monthly Review, 2001.
- CHARTERIS, Jennifer; SMARDON, Dianne; NELSON, Emily. Innovative learning environments and new materialism: a conjunctural analysis of pedagogic spaces. *Access: Contemporary Issues in Education*, v. 37, n. 1, pp. 41–56, 2017.
- CHEN, Mel Y. *Animacies: biopolitics, racial mattering, and queer affect*. Durham: Duke University Press, 2012.
- CHEN, Mel Y.; Luciano, Dana. *Queer inhumanisms*. Durham: Duke University Press, 2015.
- CLARKE, Simon; HOGGETT, Paul; THOMPSON, Simon (eds.). *Emotion, politics and society*. New York: Palgrave, 2006.
- COLLINS, Patricia Hill. *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. 2nd ed. New York: Routledge, 2000.
- COOLE, Diana; FROST, Samantha (eds.). *New materialisms: ontology, agency, and politics*. Durham: Duke University Press, 2010.
- CORMAN, Lauren; VANDROVCOVÁ, Tereza. Radical humility: toward a more holistic critical animal studies pedagogy. *Counterpoints*, v. 448, pp. 135–157, 2014. Available at: <http://www.jstor.org/stable/42982381>. Accessed on: 2 Dec. 2025.
- CROSSLEY, Nick. Social networks and student activism: on the politicising effect of campus connections. *The Sociological Review*, v. 56, n. 1, pp. 18–38, 2008.
- DANIELS, Emily. *Fighting, loving, teaching: an exploration of hope, armed love and critical urban pedagogies*. Rotterdam: SensePublishers, 2012.
- DAVIES, Bronwyn. *Entanglement in the world's becoming and the doing of new materialist inquiry*. New York: Routledge, 2021.
- DELEUZE, Gilles. *Pure immanence: essays on a life*. New York: Zone Books, 2001.
- DINKER, Karin G. Critical creatures: children as pioneers of posthuman pedagogies. *International Journal of Sociology and Social Policy*, v. 41, n. 3/4, pp. 391–406, 2021.
- DINKER, Karin G.; PEDERSEN, Helena. Critical animal pedagogies: re-learning our relations with animal others. In: PETERS, Michael (ed.). *The Palgrave international handbook of alternative education*. London: Palgrave Macmillan, 2016. pp. 415–430.
- DINKER, Karin G.; PEDERSEN, Helena. Critical animal pedagogy: explorations toward reflective practice. In: NOCELLA II, Anthony J. (ed.). *Education for total liberation: critical animal pedagogy and teaching against speciesism*. New York: Peter Lang, 2019. pp. 45–62.
- ELLSWORTH, Elizabeth. *Places of learning: media, architecture, pedagogy*. New York: Routledge, 2005.
- FELTRIN, Andrea Natan. Advocating for a political vegan feminism: a rebuttal to Val Plumwood and Donna Haraway's criticisms of ethical veganism. *Relations*, v. 11, n. 2, 2023.
- FLAM, Helena; KING, Debra (eds.). *Emotions and social movements*. London: Routledge, 2005.
- FREIRE, Paulo; FREIRE, Ana Maria Araújo; MACEDO, Donaldo P. *The Paulo Freire reader*. New York: Continuum, 1998.
- FREIRE, Paulo; FREIRE, Ana Maria Araújo. *Pedagogy of the heart*. New York: Continuum, 1997.

- FREIRE, Paulo. *Pedagogy of the oppressed*. 30th Anniversary ed. New York: Continuum, 2005.
- GIRAUD, Eva. Veganism as affirmative biopolitics: moving towards a posthumanist ethics? *PhaenEx*, v. 8, n. 2, pp. 47–79, fall/winter 2013.
- GOODWIN, Jeff; JASPER, James M.; POLLETTA, Francesca (eds.). *Passionate politics: emotions and social movements*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.
- GROSZ, Elizabeth. *Becoming undone: Darwinian reflections on life, politics, and art*. Durham: Duke University Press, 2011.
- GRUSIN, Richard (ed.). *The nonhuman turn*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015.
- HAYLES, N. Katherine. *How we became posthuman*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- HEE, Matthew; JÜRGENS, Anna-Sophie.; FIADOTAVA, Anastasiya; JUDD, Karina; FELDMAN, Hannah R. Communicating urgency through humor: School Strike 4 Climate protest placards. *Journal of Science Communication*, v. 21, n. 5, A02, 2022. Available at: <https://doi.org/10.22323/2.21050202>. Accessed on: 2 Dec. 2025.
- HEINZ, Bettina; LEE, Ronald. Getting down to the meat: the symbolic construction of meat consumption. *Communication Studies*, v. 49, n. 1, p. 86–99, 1998.
- HENSLEY, Nathan S. Cultivating biophilia: utilizing direct experience to promote environmental sustainability. *Journal of Sustainability Education*, v. 9, 2015.
- HOLMES, Mary. The importance of being angry: anger in political life. *European Journal of Social Theory*, v. 7, pp. 123–132, 2004.
- HOOKS, bell. *Teaching community: a pedagogy of hope*. New York and London: Routledge, 2003.
- HORSTHEMKE, Kai. *Animal rights education*. Cham: Palgrave Macmillan, 2018.
- HUNTER, Lisa. Bringing the body back into education? *Redress*, September, pp. 2–10, 2004.
- JOSEPH, Cheryl. Exploring the animal-human bond through a sociological lens. In: DEMELLO, Margo (ed.). *Teaching the animal: human-animal studies across the disciplines*. New York: Lantern Books, 2010. pp. 145–160.
- KAHN, Richard. *Critical pedagogy, ecoliteracy, & planetary crisis: the ecopedagogy movement*. New York: Peter Lang, 2010.
- KOLLMUSS, Anja; AGYEMAN, Julian. Mind the gap: why do people act environmentally and what are the barriers to pro-environmental behavior? *Environmental Education Research*, v. 8, n. 3, pp. 239–260, 2002.
- LANAS, Maija; ZEMBYLAS, Michalinos. Towards a transformational political concept of love in critical education. *Studies in Philosophy and Education*, v. 34, pp. 31–44, 2015. Available at: <https://doi.org/10.1007/s11217-014-9424-5>. Accessed on: 2 Dec. 2025.
- LEWIS, Magda; SIMON, Roger. "A discourse not intended for her": teaching and learning within patriarchy. *Harvard Educational Review*, v. 56, pp. 457–472, 1986.
- LORDE, Audre. *Sister outsider: essays and speeches*. Trumansburg: The Crossing Press, 1984.

- LUKASIK, Jason M.; BEAR, Sam A. The call of wild stories: crossing epistemological borders with narrative fiction. In: LLORO-BIDART, Teresa; BANSCHBACH, Valerie S. (eds.). *Animals in environmental education*. Cham: Palgrave Macmillan, 2019. pp. 141–155.
- LYMAN, Peter. The domestication of anger: the use and abuse of anger in politics. *European Journal of Social Theory*, v. 7, pp. 133–147, 2004.
- MARTIN, Troy A. This image cannot be displayed: critical visual pedagogy and images from factory farms. *The Journal for Critical Animal Studies*, v. 12, n. 4, pp. 74–106, 2014.
- MASSUMI, Brian. *Politics of affect*. Cambridge: Polity Press, 2015.
- MASSUMI, Brian. The supernormal animal. In: GRUSIN, Richard (ed.). *The nonhuman turn*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015. pp. 1–17.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of perception*. Trans. Colin Smith. London: Routledge & Kegan Paul, 1962.
- MITCHELL, Les. Moral disengagement and support for nonhuman animal farming. *Society & Animals*, v. 19, n. 1, pp. 38–58, 2011.
- MORGAN, K.; COLE, M. The discursive representation of non-human animals in a culture of denial. In: CARTER, B.; CHARLES, N. (ed.). *Human and other animals: critical perspectives*. London: Palgrave Macmillan, 2011. p. 122.
- MORRIS, Gayle; BECKETT, David. Chapter 8: Performing Identities: A New Focus on Embodied Adult Learning. *Counterpoints* 219 (2004): 121–34. Available at: <http://www.jstor.org/stable/42978269>. Accessed on: 2 Dec. 2025.
- NOSKE, Barbara. *Humans and other animals: beyond the boundaries of anthropology*. Montreal: Black Rose Books, 1989.
- OJALA, Maria. Climate-change education and critical emotional awareness (CEA): implications for teacher education. *Educational Philosophy and Theory*, advance online publication, 2022. Available at: <https://doi.org/10.1080/00131857.2022.2081150>. Accessed on: 2 Dec. 2025.
- PEDERSEN, Helena. Release the moths: critical animal studies and the posthumanist impulse. *Culture, Theory and Critique*, v. 52, n. 1, pp. 65–81, 2011.
- PEDERSEN, Helena. Schools, speciesism, and hidden curricula: the role of critical pedagogy for human education futures. *Journal of Futures Studies*, v. 8, n. 4, pp. 1–14, 2004.
- PIHKALA, Panu. Eco-anxiety and environmental education. *Sustainability*, v. 12, n. 23, 10149, 2020. Available at: <https://doi.org/10.3390/su122310149>. Accessed on: 2 Dec. 2025.
- QUIJANO, Aníbal. Coloniality of power and classification of power. In: CASTRO-GÓMES, Santiago; Grosfoguel, Ramón (eds.). *Decolonial spin*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- RICE, S. What's meat got to do with it? Some considerations for ecologizing education with respect to diet. *Educational Theory*, v. 67, p. 471–489, 2017.
- ROSSATTO, César Augusto. Freire's understanding of history, current reality, and future aspirations: his dream, take on ethics, and pedagogy of solidarity. *Journal of Thought*, v. 43, n. 1–2, pp. 149–161, 2008.
- RUSSELL, Constance L. An intersectional approach to teaching and learning about humans and other animals in educational contexts. In: LLORO-BIDART, Teresa; BANSCHBACH, Valerie S. (eds.). *Animals in environmental education*. Cham: Palgrave Macmillan, 2019. pp. 19–34.

RUSSELL, Constance L. Problematizing nature experience in environmental education: the interrelationship of experience and story. *The Journal of Experiential Education*, v. 22, n. 3, pp. 123–127, 1999.

RUSSELL, Constance; Oakley, Jan. Engaging the emotional dimensions of environmental education. *Canadian Journal of Environmental Education*, v. 21, pp. 13–22, 2016. Available at: <https://cjee.lakeheadu.ca/article/view/1529>. Accessed on: 2 Dec. 2025.

SALIH, Sara. Vegans on the verge of a nervous breakdown. In: TAYLOR, Nik; TWINE, Richard (eds.). *The rise of critical animal studies: from the margins to the centre*. New York: Routledge, 2014. pp. 98–116.

SCHATZ, Joe Leeson. Activist education for animal ethics: the imperative of intervention in education on the non/human. In: NOCELLA II, Anthony J. (ed.). *Education for total liberation: critical animal pedagogy and teaching against speciesism*. New York: Peter Lang, 2019. pp. 25–44.

SHAPIRO, Kenneth J. Understanding dogs through kinesthetic empathy, social construction, and history. *Anthrozoös*, v. 3, n. 3, pp. 184–195, 1990.

SNAZA, Nathan; SONU, Debbie; TRUMAN, Sarah E.; ZALIWSKA, Zofia. Introduction: re-attuning to the materiality of education. *Counterpoints*, v. 501, pp. XV–XXXIII, 2016.

STAIGER, Janet; CVETKOVICH, Ann; REYNOLDS, Ann (eds.). *Political emotions*. New York: Routledge, 2012.

STEVENSON, Robert B. Schooling and environmental education: contradictions in purpose and practice. *Environmental Education Research*, v. 13, n. 2, pp. 139–153, 2007.

VÁZQUEZ, Francisco Rubén Sandoval; DURÁN, María Luisa Eschenhagen. Relationship between biopolitics, education and environmental policies today. *African Journal of Biological Sciences*, v. 6, special issue 4, 2024.

WEBER, Alina; LINKEMEYER, Laura; SZCZEPANSKI, Lena; FIEBELKORN, Florian. “Vegan teachers make students feel really bad”: is teaching sustainable nutrition indoctrinating? *Foods*, v. 11, n. 6, 887, 2022. Available at: <https://doi.org/10.3390/foods11060887>. Accessed on: 2 Dec. 2025.

WEISBERG, Zipporah. The broken bond: animal suffering, human salvation, and the ethical demand of the nonhuman other. *Journal for Critical Animal Studies*, v. 7, n. 1, pp. 22–47, 2009.

WOLFE, Cary. *Before the law: humans and animals in a biopolitical frame*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.

WRIGHT, Laura. (ed.). *The Routledge handbook of vegan studies*. London: Routledge, 2021.



Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

to (in quick
ead, half right,
you meet a sign
then ascend the
ome of these and
with map, "GP."
d car park (GR
ay Longville.
ay.
rk, close by, or

DOSSIÊ ESPECIAL

LUTOS INSURGENTES NA ANIMALIDADE (IN)HUMANA: TENSÕES POLÍTICAS ENTRE FÚRIA NOSTÁLGICA E FÚRIA QUEER EM JUDITH BUTLER

INSURGENT MOURNINGS IN (IN)HUMAN ANIMALITY: POLITICAL TENSIONS BETWEEN NOSTALGIC FURY AND QUEER FURY IN JUDITH BUTLER

DUELOS INSURGENTES EN LA ANIMALIDAD (IN)HUMANA: TENSIONES POLÍTICAS ENTRE LA FURIA NOSTÁLGICA Y LA FURIA QUEER EN JUDITH BUTLER

Iverson Custódio Kachenski 

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil;
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil

Submetido em: 30/06/2025

Aceito em: 21/08/2025

Publicado em: 05/01/2026

Como citar: KACHENSKI, Iverson Custódio. Lutos insurgentes na animalidade (in)humana: tensões políticas entre fúria nostálgica e fúria queer em Judith Butler. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e60014, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.60014



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Resumo

Este artigo, inserido no campo da filosofia política, investiga as articulações entre luto, animalidade e mobilização afetiva, a partir da obra de Judith Butler. O texto tem dois objetivos centrais: o primeiro é compreender como a animalidade (in)humana pode operar como um modo de desestabilizar o antropocentrismo na definição do humano, abrindo caminho para formas de reconhecimento político de vidas dissidentes por meio de alianças e assembleias; o segundo é examinar a fúria como uma força política, distinguindo duas formas opostas: a fúria queer, crítica, ética e não violenta, que visa transformar estruturas opressivas sem reproduzi-las; e a fúria nostálgica, regressiva, ressentida e destrutiva, que busca restaurar uma ordem social excludente. A abordagem metodológica adota uma perspectiva pós-estruturalista e desconstrucionista, priorizando a leitura crítica dos dispositivos de poder que determinam quem pode ser reconhecido como humano e quem permanece fora do luto legítimo. No mesmo caminho, propõe-se uma leitura cartográfica das perdas não reconhecidas, especialmente aquelas que recaem sobre corpos considerados menos que humanos. Como resultado, evidencia-se a importância de diferenciar as formas de mobilização política movidas pela fúria, sobretudo em contextos onde o luto insurgente emerge de uma posição liminar entre o humano e o animal, desafiando hierarquias normativas da vida.

Palavras-chave

Animalidade (in) humana; luto insurgente; fúria queer; Judith Butler.

Abstract

This article, situated within the field of political philosophy, investigates the intersections between mourning, animality, and affective mobilization through the lens of Judith Butler's work. It pursues two central objectives: first, to understand how (in)human animality can serve as a means to destabilize anthropocentric definitions of the human, thereby opening pathways for political recognition of dissident lives through alliances and assemblies; and second, to examine fury as a political force by distinguishing between two opposing forms — queer fury, which is critical, ethical, and nonviolent, aiming to transform oppressive structures without reproducing them; and nostalgic fury, which is regressive, resentful, and destructive, seeking to restore an exclusionary social order. The methodological approach adopts a post-structuralist and deconstructionist perspective, emphasizing a critical reading of the power dispositif that determines who may be recognized as human and who remains outside the bounds of legitimate mourning. In this same vein, the article proposes a cartographic reading of unrecognized losses, particularly those affecting bodies deemed less than human. As a result, it highlights the importance of distinguishing political mobilizations driven by fury, especially in contexts where insurgent mourning emerges from a liminal position between the human and the animal, challenging normative hierarchies of life

Keywords

(In)human animality; insurgent mourning; queer fury; Judith Butler.

Resumen

Este artículo, inscripto en el campo de la filosofía política, investiga las articulaciones entre el duelo, la animalidad y la movilización afectiva a partir de la obra de Judith Butler. El texto tiene dos objetivos centrales: el primero es comprender cómo la animalidad (in)humana puede operar como un modo de desestabilizar el antropocentrismo en la definición de lo humano, abriendo camino a formas de reconocimiento político de vidas disidentes por medio de alianzas y asambleas; el segundo es examinar la furia como una fuerza política, distinguendo dos formas opuestas: la furia queer, crítica, ética y no violenta, que busca transformar las estructuras opresivas sin reproducirlas; y la furia nostálgica, regresiva, resentida y destructiva, que intenta restaurar un orden social excluyente. El enfoque metodológico adopta una perspectiva posestructuralista y desconstruccionista, priorizando la lectura crítica de los dispositivos de poder que determinan quién puede ser reconocido como humano y quién permanece fuera del duelo legítimo. En la misma línea, se propone una lectura cartográfica de las pérdidas no reconocidas, especialmente aquellas que recaen sobre cuerpos considerados menos que humanos. Como resultado, se evidencia la importancia de diferenciar las formas de movilización política impulsadas por la furia, sobre todo en contextos donde el duelo insurgente emerge desde una posición liminar entre lo humano y lo animal, desafiando las jerarquías normativas de la vida.

Palabras clave

Animalidad (in)humana; duelo insurgente; furia queer; Judith Butler.

Introdução

Ao pensarmos sobre as lutas por transformação social, somos levados a refletir sobre os modos diversos de reivindicar publicamente o reconhecimento e a dignidade de vidas historicamente marginalizadas. As formas de aparecimento político são sempre marcadas pela visibilidade ou invisibilidade dos corpos em cena: há corpos que, ao se exporem, constituem multidões capazes de propor perspectivas críticas ao mundo, enquanto outros permanecem capturados por dispositivos de apagamento. Este trabalho propõe uma leitura cartográfica insurgente do luto inumano, isto é, uma análise das forças que atravessam o não enlutamento de corpos considerados menos humanos, desumanizados ou até mesmo não humanos, sem, no entanto, excluir a animalidade como parte constitutiva da experiência vivente.

O que está em jogo é a crítica à produção sistemática de inumanidades por regimes reacionários, desiguais e injustos, que hierarquizam a vida e decidem quem merece proteção e quem pode ser descartado. A noção de precarização refere-se, nesse sentido, aos processos que tornam certas vidas mais expostas à violência, à perda e ao abandono, vidas cuja morte não comove, cujas perdas não importam politicamente. Já a ideia de precariedade, como nos propõe Judith Butler, diz respeito não apenas a essa exposição, mas à sua distribuição desigual, operada por regimes de poder que definem quem pode ser reconhecido como humano. A partir disso, sustentaremos a noção de uma precariedade queer compartilhada politicamente, em contraste com a lógica de uma precarização nostálgica, que surge do desejo conservador de restaurar uma ordem social excludente.

Ressaltamos que a discussão de Butler sobre o inumano e os “animais humanos” não se orienta por um humanismo, mas por uma insurreição no nível ontológico, capaz de questionar e fissurar os limites do que é considerado humano. Em minha concepção, essa perspectiva se baliza numa anarquia ontológica, reconhecendo a interdependência entre diferentes modos de vida e abrangendo tipos de existência diversos — humanos, animais e ambientais —, enfatizando a pluralidade das experiências e das vulnerabilidades que configuram a condição de viver em conjunto.

Dentro desse horizonte, propomos discutir também a relação entre animalidade e humanidade nas reivindicações das vidas queer, vidas que, como Antígona, numa leitura butleriana, bem como de grupos historicamente precarizados, não podem portar a voz do humano tal como ele foi normativamente construído pelo “eu” hegemônico. O gesto de Antígona, ao desafiar o poder soberano em nome de um luto interdito, torna-se símbolo daquelas existências que só podem falar a partir da posição de uma animalidade inumana, e é justamente a partir dessa posição liminar que se desvela a dimensão ética e política da resistência. O não-lugar de Antígona toma certa prática subversiva de contestação desse eu hegemônico. Pretendemos expandir a reflexão sobre o tema do não-humano e do inumano, tal como pensado por Butler, para aqueles corpos que vivem sob o signo da morte social. Sobreviver sob essa marca produz um tipo específico de sentimento, que caminha da raiva à fúria.

Com isso, parte do argumento aqui levantado é a de que Butler admite que a raiva, enquanto esse sentimento de indignação produzido pelas normas que violam

e também produzem precarização, costuma aparecer como uma resposta imediata e pessoal à injustiça, ou seja, um afeto que sinaliza que algo foi violado (uma perda, uma humilhação, a negação de reconhecimento). Isso se coloca fundamentalmente em suas análises sobre o tema da despossessão e da condição precária. Por outro lado, a fúria crítica emerge como uma modalidade politizada desse afeto. Aqui ela deixa de ser apenas reação privada, convertendo-se em energia coletiva, reflexiva, que questiona as estruturas que produzem a injustiça. Nesse momento há uma relação fundamental entre fúria e luto, que permeia as condições materiais e afetivas para que as vidas possam ser vivíveis. Por isso, ao reler a tragédia grega, Butler mostra a maneira com que afetos trágicos como a fúria e o luto operam como forças que desestabilizam a violência normativa, abrindo possibilidades de justiça que escapam ao cálculo jurídico e ao reconhecimento estatal tradicional.

Passaremos, assim, a explorar o pensamento de Judith Butler com o objetivo de mapear uma cisão conceitual entre duas formas de fúria que atravessam suas reflexões sobre mobilização política: de um lado, a fúria queer, que se organiza em alianças contra a precarização das vidas e busca transformar o mundo sem reproduzir os mecanismos de exclusão que produzem a dor e a perda; de outro, a fúria nostálgica, que se ancora no ressentimento e na defesa de uma ordem passada que mantém a condição precária como destino de populações indesejáveis. Por fim, chamaremos essa fúria crítica de fúria queer, vinculando nosso argumento ao de autores como Lorenzo Bernini, que sustentam que a teoria queer é uma teoria crítica. Importa esclarecer que, ao falarmos em fúria queer, não nos referimos a um afeto fixo ou naturalizado, mas a uma elaboração política que reconfigura a raiva em prática coletiva e insurgente. A fúria queer, nesse sentido, é ao mesmo tempo crítica e performativa: denuncia a injustiça, convoca o luto público e luta por uma política de dignidade e coabitação. Em contraste, a fúria nostálgica, presente nas mobilizações conservadoras e reacionárias, manifesta-se como desejo de destruição e silenciamento, reafirmando os regimes de violência e hierarquização que historicamente sustentaram o inumano como norma de exclusão.

1. Para além do antropocentrismo: os limiares do inumano

A relação entre o animal humano e a constituição do inumano é desenvolvida, no pensamento político de Judith Butler, a partir de sua crítica à normatividade de gênero como dispositivo de exceção que regula as formas de reconhecimento. Sua produção teórica tem se orientado pela problematização dos mecanismos que delimitam a inteligibilidade do humano, sem, contudo, negligenciar a dimensão da animalidade como constitutiva da nossa existência social, tanto no plano ontológico quanto no político. Para Butler, reconhecer a animalidade humana não implica renunciar à política, mas sim radicalizá-la, na medida em que compreender a política passa a envolver também o enfrentamento das práticas históricas de desumanização que produzem hierarquias entre o humano, o mais-que-humano, o menos-que-humano e o inumano.

As contribuições de Judith Butler sobre o gênero se articulam profundamente com sua reflexão sobre a constituição social do humano, que ela aborda a partir de uma crítica à ontologia tradicional. Em vez de tratar o humano

como uma essência pré-determinada, Butler propõe uma ontologia social, na qual o gênero emerge como efeito de normas reiteradas que regulam a inteligibilidade dos corpos, na medida em que “a matriz das relações de gênero é anterior ao surgimento do ‘humano’”.¹

Essa concepção implica reconhecer que a constituição do gênero não apenas regula identidades, mas também estabelece fronteiras ontológicas entre o que pode ou não ser reconhecido como humano. Como Butler aponta em *Corpos que importam* (2019):

A construção do gênero opera apelando para meios de exclusão, de forma tal que o humano não só é produzido sobre e contra o inumano, mas por meio de um conjunto de forclusões, supressões radicais às quais se nega, estritamente falando, a possibilidade de articulação cultural. Portanto, não é suficiente afirmar que os seres humanos são construções, pois a construção do humano também é uma operação diferencial que produz o mais ou menos “humano”, o inumano, o humanamente inconcebível. Esses locais excluídos, ao se transformarem em seu exterior constitutivo, chegam a limitar o “humano” e a assombrar tais limites, por representarem a possibilidade persistente de sua irrupção e de sua rearticulação.²

A exclusão, portanto, não é periférica, mas estrutural na formação do sujeito humanamente reconhecível. Aquelas vidas não inteiramente inteligíveis ou legíveis tornam-se aquilo que sustenta a própria noção de humanidade como norma, negando uma suposta animalidade, isto é, o abjeto. E, ao mesmo tempo em que são forcluídas, essas vidas rejeitadas conservam uma potência crítica: a de revelar o caráter contingente e excludente das categorias que delimitam o humano. Butler compreende o humano não como uma essência dada, mas como uma promessa — algo por vir, sempre em constituição. No entanto, essa promessa é sistematicamente moldada por regimes moralizantes e legais que delimitam quais corpos, modos de vida e formas de desejo podem compor o campo do humano. Isso confirma que há “uma construção forçada do ‘humano’ em oposição à própria vida”.³ Assim, o “humano” torna-se uma construção que se afirma negando a vida em sua plenitude e complexidade, especialmente quando esta se apresenta sob a forma do inclassificável, do queer, do animal, do precário.

Ao discutir a noção de humanidade em *Caminhos Divergentes* (2012), Judith Butler se apoia em Hannah Arendt para mostrar como a definição do humano sempre depende de um exterior que é excluído para que tal definição se sustente. Arendt reconhece que a constituição do humano exige a negação de algo que é considerado anterior ou inferior, geralmente identificado com o não humano ou com o animal. É nesse contexto que Butler afirma que “a vida não humana já constitui parte desse exterior, negando assim, desde o início, a animalidade do humano”, isto é, “qualquer noção atual do humano terá de ser diferenciada, por algum motivo, de uma noção futura”.⁴ Aqui, Butler aponta para a instabilidade da categoria “humano”, que se constitui sempre de forma excludente, e cuja transformação ética exige o

¹ Butler, *Corpos que importam*, p. 25.

² Butler, *Corpos que importam*, pp. 25-26.

³ Butler, *Relatar a si mesmo*, p. 25.

⁴ Butler, *Caminhos Divergentes*, p. 130.

reconhecimento da animalidade como parte constitutiva — e não como ameaça — da condição humana.

Parte do argumento que gostaríamos de levantar é que a animalidade (in)humana não é apenas uma figura de exclusão, mas pode ser mobilizada como força crítica por aqueles que desejam desarticular as estratégias de humanização e desumanização da vida. Ao tensionar os limites políticos do que se reconhece como humano, grupos historicamente excluídos expõem a lógica violenta que sustenta tais fronteiras e produzem novas possibilidades de existência e coabitação. Como afirma Butler, "a vida que vale ser preservada, mesmo quando considerada exclusivamente humana, está ligada à vida não humana de maneiras essenciais; isso deriva da ideia do animal humano".⁵ Nesse sentido, ao invés de negar a animalidade, trata-se de reapropriá-la como elemento de ruptura com o regime normativo da vida reconhecível, convertendo a própria condição de abjeção em lugar de resistência e reinvenção política.

É bom lembrar que a teoria queer em Judith Butler surge para desestabilizar os regimes normativos que produzem os limites do humanamente viável, reconhecível, resignificando os termos generificados que determinam quem pode contar como humano e cuja vida pode ser vivida dentro dos quadros identitários. Essa disputa envolve também o atravessamento entre animalidade e humanidade, pois certas vidas são situadas na fronteira do inumano, desautorizadas de reconhecimento pleno. A teoria queer, nesse sentido, busca tomar agência desses próprios termos, muitas vezes usados para deslegitimar existências, a fim de reconfigurar o que conta como humanamente viável e vivível. É nesse ponto que a ontologia social e a teoria queer propostas por Butler se revelam não apenas como diagnósticos, mas também como alternativas políticas, pois abrem caminho para a reconfiguração dos limites do reconhecimento. Como afirma a própria autora, "os termos pelos quais se dá nosso reconhecimento enquanto seres humanos são articulados socialmente e passíveis de modificação".⁶

No horizonte do pensamento de Judith Butler, a fronteira entre humanidade e animalidade não é uma delimitação ontológica estável, mas uma construção normativa que opera por meio da exclusão de certas formas de vida da esfera da inteligibilidade. Antes de sabermos o que é um humano, já fomos ensinados a reconhecer quem não o é — o duro jogo binário da relação Eu e Outro. Nesse sentido, a autora afirma que "todos esses debates envolvem noções contestadas de pessoa e, implicitamente, questões relativas ao 'animal humano' e a como essa existência conjuntiva (e cruzada) deve ser compreendida".⁷ A relação entre animalidade e humanidade, portanto, articula-se como um problema político da inteligibilidade corpórea: só é reconhecido como humano o corpo que se conforma a determinadas expectativas normativas de gênero, raça, sexualidade, sanidade, nacionalidade. Ao mesmo tempo, emerge uma forma de animalidade inumana, não um retorno ao "natural", mas a atribuição de um limiar de humanidade inteligível àqueles que não possuem voz legível dentro do regime dominante. Trata-se de uma posição forçada para os que contestam, com a própria carne precária, as leis que regulam e

⁵ Butler, *Caminhos Divergentes*, p. 176.

⁶ Butler, *Desfazendo Gênero*, p. 12.

⁷ Butler, *Quadros de Guerra*, p. 21.

distribuem humanidades, denunciando assim a violência que funda a própria ideia de "pessoa" como exclusão reiterada.

Com isso Butler argumenta que:

não faz sentido afirmar, por exemplo, que temos de nos centrar no que é característico a respeito da vida humana, uma vez que, se estamos preocupados com a "vida" da vida humana, é precisamente aí que não há nenhuma maneira sólida de distinguir, em termos absolutos, o bios do animal do bios do animal humano. Qualquer distinção desse tipo seria tênue e, uma vez mais, não levaria em conta que, por definição, o animal humano é ele mesmo um animal. Essa não é uma assertiva que diz respeito ao tipo ou à espécie de animal que o humano é, mas sim o reconhecimento de que a animalidade é uma condição do humano, e não existe humano que não seja um animal humano.⁸

A partir dessa concepção, torna-se possível vislumbrar a política não apenas como disputa de representação entre animalidade e humanidade, mas como processo contínuo de reconfiguração das condições que tornam a vida reconhecível e, portanto, vivível. Justamente por sermos constituídos por uma linguagem atravessada pela normatividade social, e que nos antecede no mundo, que insiste em separar o humano do animal humano, é fundamental reconhecer que "os próprios termos que conferem 'humanidade' a alguns indivíduos são igualmente responsáveis por privar outros indivíduos da possibilidade de alcançar essa condição, produzindo um diferencial entre o humano e o menos-que-humano".⁹ Essa constatação revela que a linguagem não apenas expressa a realidade, mas participa ativamente da produção de hierarquias de reconhecimento, em seu nível performativo, estabelecendo fronteiras móveis entre aqueles cujas vidas são valorizadas (lidas como humanas) e aqueles cujas existências permanecem à margem da dignidade reconhecível (animalizadas).

Esse diagnóstico torna visível que as normas sociais e políticas não apenas definem quem é reconhecido como sujeito, mas também que as "normas produzem consequências de longo alcance para o modo como entendemos o modelo do humano que detém direitos ou é incluído na esfera participatória da deliberação política".¹⁰ A deliberação política, nesse horizonte, torna-se também uma contestação dos regimes históricos que instituem distinções linguísticas entre o mais que humano, o menos que humano e o inumano. É dessa forma linguística que os seres humanos passam a ser políticos, pois é através da linguagem que são nomeados, reconhecidos e inseridos nas redes de inteligibilidade social. Para a filósofa, a linguagem não apenas descreve o mundo, mas participa ativamente da constituição dos sujeitos, marcando os limites entre o que pode viver e o que deve ser excluído.

Não é por acaso que Judith Butler dá ênfase ou atenção constante à historicidade linguística dos processos que conferem ou negam sentido aos corpos, uma historicidade que molda, materializa, hierarquiza e regula a aparição pública das vidas dentro dos quadros do (in)humano. Ou seja, a categoria de humano pode ser distribuída de forma desigual, sendo "entendida de acordo com sua raça, a legibilidade dessa raça, sua morfologia, a reconhecibilidade dessa morfologia, seu

⁸ Butler, *Quadros de Guerra*, p. 37.

⁹ Butler, *Desfazendo Gênero*, p. 12.

¹⁰ Butler, *Desfazendo Gênero*, p. 13.

sexo, a verificabilidade perpétua desse sexo, sua etnia, o entendimento categórico dessa etnia".¹¹

Ao enfatizar o poder performativo da linguagem e dos enquadramentos sociais, ela evidencia como a humanidade não é uma essência, mas um campo de luta, onde os corpos reivindicam, performam e produzem modos de ser e de aparecer que escapam às normatividades hegemônicas. Não obstante, somos atravessados por termos que conferem reconhecimento e, portanto, inteligibilidade social. Isso está diretamente ligado à possibilidade de existência legível dentro de um regime normativo. É justamente nesse ponto que nos deparamos com os limites do antropocentrismo.

Nas palavras de Butler:

As críticas ao antropocentrismo tem deixado claro que, quando falamos de uma vida humana, indexamos um ser que é, ao mesmo tempo, humano e vivente, e o espectro do vivente excede o do humano. Em certo sentido, a expressão "vida humana" designa uma combinação de difícil manejo, pois "humana" não é apenas qualificação de "vida", e "vida" relaciona o humano ao que é não humano e vivente, estabelecendo o humano no meio dessa relacionalidade. Para que o humano seja humano, deve se relacionar com o não-humano, com o que lhe é exterior, porém contínuo em virtude de uma interimplicação na vida. Essa relação com aquilo que não se é constitui o ser humano em sua vivacidade, de modo que o humano excede suas fronteiras no próprio esforço de estabelecê-las. Afirmar "eu sou um animal" é admitir, em uma linguagem distintamente humana, que o humano não é distinto. Esse paradoxo faz com que seja imperativo separar a questão da vida vivível do estatuto da vida humana, dado o fato de que a vivibilidade diz respeito aos seres vivos que seguem o humano.¹²

Nesse sentido, Butler nos mostra que os próprios termos que utilizamos para reconhecer a humanidade são instáveis e disputados: podem ser instrumentos de exclusão, mas também ferramentas de afirmação e reconfiguração ética. Não devemos, portanto, desconsiderar os limites impostos pelo reconhecimento mediado pelos termos e por essa linguagem normativa que dita a representação do humano, pois é justamente essa normatividade que faz com que algumas pessoas sejam "reconhecidas como menos que humanas, e essa forma de reconhecimento qualificado não conduz a uma vida vivível".¹³ A partir da filosofia de Judith Butler, pensar o humano implica deslocar seus contornos normativos, abrindo espaço para vidas que historicamente foram tornadas impensáveis ou ilegíveis dentro das formas dominantes de reconhecimento. Essa reconfiguração exige uma insurgência ontológica — uma ruptura com os modos hegemônicos de nomear e organizar a realidade, a inteligibilidade:

Entre essas noções, a de humano ocupa um lugar especial. Pode-se dizer que a busca por novas formas de pensar e expressar aquilo que, na ontologia e na gramática estabelecidas, não tem expressão e aparece como impensável, é uma tentativa de encontrar formas pelas quais o humano possa ser pensado para além de seus limites atuais. Também se pode afirmar que a produção de possibilidades diz respeito à criação de condições para uma compreensão mais ampla, mais generosa e mais inclusiva da humanidade — e que a insurreição ao nível do

¹¹ Butler, *Desfazendo Gênero*, p. 13.

¹² Butler, *Desfazendo Gênero*, p. 30.

¹³ Butler, *Desfazendo Gênero*, p. 13.

real só é possível porque existem diversos humanos excluídos da realidade, apesar de estarem presentes e corporificados.¹⁴

Temos aqui um dilema produzido pelo reconhecimento qualificado — um reconhecimento que não apenas se origina de uma normatividade que qualifica, mas que também se traduz numa instância de afirmação do que será uma vida qualificada politicamente como humana. O problema da vida qualificada é uma discussão amplamente trabalhada por autoras e autores que se dedicam ao campo da biopolítica, como é o caso de Judith Butler. Nesse contexto, ter uma vida qualificada significa, em certa medida, alcançar o estatuto de uma vida vivível. Trata-se, portanto, não apenas de existir biologicamente (zoé), mas de ter acesso à dimensão política e social do viver (*bios*) — ou seja, ser reconhecido como alguém cuja vida importa, que pode aparecer no espaço público, ser protegido, ser enlutado. No pensamento de Butler, como explica Rodrigues em “Vida e morte serão compreendidas como categorias relacionais; o valor atribuído a uma vida está diretamente ligado ao modo como a enlutamos”.¹⁵

A qualificação política da vida marca, assim, o limiar entre aqueles que são autorizados a viver de modo pleno e aqueles cuja existência permanece à margem da humanidade reconhecível. Na contramão, aquelas vidas cuja captura política cai no estatuto da abjeção, ou seja, inumanas, serão relegadas a uma morte lenta e sistêmica. No entanto, como nos propõe Judith Butler, não se trata apenas de viver, mas de se perguntar: é possível viver uma vida boa numa vida ruim? Essa pergunta desestabiliza os limites normativos do que se entende por existência humana legítima. Viver uma vida boa não se reduz à mera sobrevivência biológica, mas implica o acesso a condições materiais e simbólicas que tornam a vida vivível, digna e reconhecida. Para Butler, somos interdependentes, o que nos constitui como animais humanos.

Essa reflexão é trazida por Butler em *Corpos em Aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia* (2015). Nesse sentido, quando tratamos das resistências políticas, não podemos deixar de considerar de que forma somos mais ou menos humanizados a partir dos quadros que conferem dada inteligibilidade social. Isso não significa abandonar nosso estatuto enquanto animais humanos, mas sim entender de que forma os processos sociais e econômicos, articulados por estratégias bionecropolíticas de fazer e deixar morrer, desqualificam e desumanizam determinadas formas de vida.

Uma vida desprovida de reconhecimento, esvaziada de valor público e marcada pela exclusão sistemática, dificilmente pode ser considerada “humana” em sentido pleno. Assim, levar uma vida boa é também um indicativo de que houve, socialmente, uma vida considerada humana, e não desumanizada — uma vida que pôde ser reconhecida como passível de luto, de cuidado, de pertencimento. Butler nos lembra que somos sujeitos constituídos na e pela interdependência — a exposição de uns aos outros é inescapável. No entanto, os regimes conservadores e neoliberais, ao operarem por lógicas de individualização e responsabilização moral, obscurecem essa interdependência ao passo que produzem novas formas de

¹⁴ Zaharijevic, *Judith Butler and Politics*, p. 38, tradução nossa.

¹⁵ Rodrigues, *O Luto entre Clínica e Política*, p. 41.

precarização da vida, especialmente das vidas que escapam às normas de gênero, sexualidade, racialidade, classe e nacionalidade.

Ao negar direitos básicos, restringir acessos à saúde, educação e proteção jurídica, esses regimes não apenas limitam a possibilidade de uma vida boa, mas intensificam a produção de vidas desumanizadas, expulsas do campo da dignidade reconhecível. A vida, assim, torna-se não apenas precária, mas intencionalmente precarizada — resultado de escolhas políticas que hierarquizam a quem é dado o direito de viver plenamente e a quem é imposto o fardo de sobreviver na margem sob a violência de uma morte social que nem sempre é lenta.

2. Dinâmicas (in) humanas do luto: a fúria queer como potência política

A história das vidas queer é atravessada por processos contínuos de despossessão, violação e destituição de humanidade. Sua constituição enquanto sujeitos sociais e políticos não se dá a partir de um reconhecimento originário, mas das ruínas de um passado marcado pela exclusão, pela morte socialmente imposta e pela impossibilidade de luto. Quando nos é negada a condição de humanos, restamos a falar desde o lugar daquilo que foi relegado à margem do inteligível — o animal, o monstruoso, o abjeto. Contudo, essa animalidade, longe de ser um índice de violência bruta, é mobilizada como uma gramática crítica e política da raiva, da indignação e da fúria — uma fúria que emerge do interdito de enterrar nossos mortos, do silêncio imposto à dor queer.

Judith Butler, ao longo de sua trajetória filosófica, interroga justamente essa fratura ontológica através da pergunta: quais vidas são enlutáveis? Ao inscrever o luto como uma operação política e ontológica, Butler denuncia as hierarquias que determinam quem merece ser chorado e quem permanece fora da esfera do humano. A filósofa, ao recorrer a "Luto e melancolia" de Freud, destaca que o luto implica reconhecer a perda e desfazer as defesas psíquicas que nos impedem de entrar em contato com ela. Esse processo é gradual e exige um trabalho subjetivo diante da irreversibilidade da ausência, considerando que "o luto consiste em reconhecer a perda, registrar sua realidade e desfazer as muralhas de defesa contra o estar ciente do próprio evento da perda".¹⁶

Em contraste, a melancolia é descrita como o fracasso em realizar esse reconhecimento, produzindo uma recusa inconsciente da perda que se expressa em sintomas como abatimento ou autorrecriação. Butler retoma Freud para afirmar que "a melancolia, para Freud, é frequentemente descrita como o fracasso em reconhecer o acontecimento da perda, uma forma de negação feroz e inconscientemente sustentada, que assume a forma externa de queixa, abatimento ou autorrecriação."¹⁷

Avançando para além da psique individual, Butler propõe uma leitura da melancolia como fenômeno cultural, social e político, especialmente quando se trata de perdas que não podem ser nomeadas. Ela escreve que "desde *Problemas de gênero*, procurei estender a análise da melancolia para além da psique individual, a

¹⁶ Butler, *Que mundo é este?*, p. 135.

¹⁷ Butler, *Que mundo é este?*, p. 135.

fim de compreender como uma forma cultural mais ampla se estabelece quando certos tipos de perda não podem ser marcados ou valorados".¹⁸ Assim, em contextos onde o amor é negado socialmente, também a perda desse amor é interdita, impossibilitando o luto e aprisionando o sujeito numa forma de sofrimento inominável. Judith Butler propõe uma reflexão potente sobre a forma como as sociedades distribuem o valor das vidas antes mesmo de sua perda. Ela argumenta que certos corpos já carregam consigo a marca da enlutabilidade ou da sua ausência, enquanto ainda estão vivos.

Nos confrontamos, assim, com uma das mais intensas e complexas dinâmicas afetivas e políticas do sofrimento humano. O momento em que a dor da perda se converte em violência, pois "O luto é insuportável e, a partir dessa insuportabilidade, mata-se; uma matança que produz ainda mais luto. Já conseguimos entender exatamente como isso funciona — a transição do luto insuportável para a fúria incontável e a destrutividade?".¹⁹ A dor do luto pode se tornar insuportável quando não encontra espaço para ser vivida coletivamente, e é nesse ponto que muitas vezes ela se transforma em violência. Judith Butler propõe outra via:

Talvez se imagine que o luto termina com a violência, como se o próprio luto pudesse ser morto. Podemos talvez encontrar uma das fontes da não violência na capacidade de lamentar, de permanecer com a perda insuportável sem convertê-la em destruição? Se conseguíssemos suportar nosso luto, estaríamos menos inclinados a revidar ou a atacar? E se o luto for insuportável, haveria outra forma de conviver com ele que não seja exatamente suportá-lo?²⁰

Ou seja, ser reconhecido como alguém cuja morte causaria luto é também estar situado em uma rede de garantias sociais que sustentam a própria vida: acesso a alimento, abrigo, saúde, segurança. Viver sob o risco constante da perda dessas condições básicas é também experimentar uma forma de desposseção simbólica, uma sensação de ser descartável, de não estar amparado por uma estrutura que reconhece aquela vida como digna de ser vivida e, portanto, de ser chorada. De acordo com Butler:

Os seres humanos já carregam uma noção do que seria pertencer a uma classe enlutável, por assim dizer. Quando dizemos que uma pessoa viva é enlutável, afirmamos que ela seria enlutada caso a perdêssemos. É também afirmar que o mundo está ou deveria estar organizado para oferecer sustentação a essa vida, para apoiar o futuro em aberto dessa vida.²¹

Essa formulação de Butler evidencia que a enlutabilidade não é apenas uma reação posterior à morte, mas um marcador social anterior, que confere ou nega valor à existência. Ao mesmo tempo, ela expõe a violência das estruturas que negam esse reconhecimento, pois "quem vive com a sensação de que não há garantia de alimento, abrigo ou serviços de saúde também convive com a sensação de ser dispensável".²² A enlutabilidade, portanto, torna-se critério ético e político

¹⁸ Butler, *Que mundo é este?*, p. 135.

¹⁹ Butler, *On rage and grief*, tradução nossa.

²⁰ Butler, *On rage and grief*, tradução nossa.

²¹ Butler, *Que mundo é este?*, p. 138.

²² Butler, *Que mundo é este?*, p. 138.

para pensar a justiça, pois revela quem pode contar com o mundo e quem é lançado ao abandono.

Nesse contexto sobre o luto, Butler vai refinar a discussão a partir de outros trabalhos posteriores. Em dado momento, a partir dos anos 2000, Antígona torna-se, na análise crítica da filósofa, uma figura paradigmática: ela encarna a animalidade queer falante que desafia a lei soberana em nome da dignidade dos mortos e da possibilidade de reconhecimento, enquanto signo social dos corpos queer. Como aponta Butler, "sua autoridade parece vir de algum outro lugar que não é humano (...) seu discurso não apenas provém de um lugar diferente da vida humana, mas também anuncia ou produz — ou melhor, comunica um retorno a — uma outra morte".²³

A subversão de Antígona é movida por uma fúria que não nasce do desejo de vingança, mas da urgência de responder à negação sistemática de luto, de nome e de linguagem — uma raiva que ecoa a experiência queer de viver sob o signo do desumano. Sua rebeldia se aproxima da raiva queer de estar sob a égide do desumano, pois sua vida, como descreve Butler, "já está a serviço da morte, já morta enquanto ainda está viva, e por isso parece de alguma forma ter atravessado a fronteira para uma morte que ainda precisa ser compreendida".²⁴ Essa modalidade de morte não se refere a uma cessação biológica, mas sim ao que se pode chamar de morte social — uma forma de aniquilamento simbólico, produzida por estruturas normativas que retiram das vidas queer sua legibilidade e dignidade dentro da ordem da polis.

Existe um poder social que não apenas se limita a ordenar juridicamente os corpos, mas atua sobretudo na demarcação simbólica do que pode ou não aparecer como vida legítima. Essa problemática é levantada por Butler a partir da seguinte pergunta: "Podemos interpretar o funcionamento do poder social justamente na delimitação do campo desses objetos marcados para a morte?".²⁵

Essa questão nos lança à compreensão de que o poder age performativamente na constituição da "vida humana" como passível de luto. Essa constituição é desigual, pois a linguagem que qualifica certas vidas humanas também marca outras pelo signo de uma animalidade inumana ontologicamente ambígua — corpos que habitam a fronteira entre o humano e o não humano, entre a vida e a morte. Tais corpos, não apenas excluídos, mas abjetados, tornam-se passíveis de morte sem que essa morte seja socialmente registrada. A morte social, nesse sentido, não é o fim de uma vida, mas a impossibilidade de sua inscrição no simbólico como luto. É uma morte que se dá no campo do reconhecimento.

A linguagem do poder, ao produzir essa divisão entre vidas reconhecíveis e aquelas tornadas "socialmente mortas",²⁶ sustenta um regime de diferenciação que goza da aniquilação reiterada desses corpos. Isso indica que há um imaginário social que produz a desumanização das vidas abjetas. Esse imaginário se afirma a partir da ideia de que "se estão morrendo ou já morreram, que os aniquilemos mais uma vez".²⁷ O triunfo não se realiza apenas pela sobrevivência dos normais e

²³ Butler, *A reivindicação de Antígona*, p. 90.

²⁴ Butler, *A reivindicação de Antígona*, p. 90.

²⁵ Butler, *A Vida Psíquica do Poder*, p. 36.

²⁶ Butler, *A Vida Psíquica do Poder*, p. 36.

²⁷ Butler, *A Vida Psíquica do Poder*, p. 36.

normalizados, mas pela repetição ativa da morte dos corpos já marcados como descartáveis.

Em outro momento, argumentei que esse processo narrativo é operado por enquadramentos biopolíticos que, atravessados pelo racismo, constroem a não enlutabilidade como critério de desumanização. Os socialmente mortos não apenas morrem: são produzidos como mortos pelo enquadramento social que os torna abjetos, como se o seu desaparecimento fosse anterior à própria existência. O poder biopolítico não apaga vidas apenas com armas, mas com signos. Como nos explica Telò em *Reading Greek Tragedy with Judith Butler*, Butler nos permite conceber a fúria queer “não como uma alternativa à justiça, mas como a energia propulsora dela — uma *dikê* libertada das amarras normativas do julgamento”.²⁸

Com efeito, devemos destacar que não é apenas Judith Butler que considera fundamental analisarmos a raiva como um afeto decisivo para situar nossas indignações no campo da política.²⁹ Audre Lorde, em seu célebre ensaio *The Uses of Anger: Women Responding to Racism*, também retoma e aprofunda essa concepção ao compreender a raiva como uma energia legítima e transformadora. Para Lorde, longe de ser um sentimento a ser domesticado ou silenciado, a raiva das mulheres, especialmente das mulheres negras diante do racismo, é um recurso crítico e criativo, capaz de revelar injustiças estruturais e mobilizar novas práticas de resistência. Nesse sentido, tanto em Butler quanto em Lorde, a raiva deixa de ser vista como mero descontrole individual e passa a ser entendida como um afeto político que desestabiliza as normas de exclusão e abre espaço para a construção de alternativas coletivas.

As mulheres respondem ao racismo. Minha resposta ao racismo é a raiva. Vivi com essa raiva, ignorando-a, alimentando-me dela, aprendendo a usá-la antes que ela arruinasse minhas visões, durante a maior parte da minha vida. Houve um tempo em que eu a carregava em silêncio, com medo do seu peso. Mas o meu medo da raiva não me ensinou nada. O seu medo dessa raiva também não lhe ensinará nada. Mulheres respondendo ao racismo significa mulheres respondendo à raiva; à raiva da exclusão, do privilégio não questionado, das distorções raciais, do silêncio, do mau uso, da estereotipagem, da defensividade, da nomeação incorreta, da traição e da cooptação. Minha raiva é uma resposta às atitudes racistas e às ações e pressupostos que surgem dessas atitudes. Se suas relações com outras mulheres refletem essas atitudes, então a minha raiva e os seus consequentes medos são refletores que podem ser usados para o crescimento — do mesmo modo que eu aprendi a expressar a raiva para o meu próprio crescimento. Mas crescimento como uma cirurgia corretiva, não como culpa. Culpabilização e defensividade são tijolos em um muro contra o qual todas tropeçamos; eles não servem a nenhum dos nossos futuros.³⁰

A partir desse ponto, é possível perceber que tanto Butler quanto Lorde deslocam a raiva de uma compreensão restrita ao campo do afeto individual para inscrevê-la como experiência coletiva, com potência crítica. Butler entende a raiva

²⁸ Telò, *Reading Greek Tragedy with Judith Butler*, p. 5, tradução nossa.

²⁹ Na mesma linha, Michel Foucault, em seu curso *Em Defesa da Sociedade* (2005), ao articular biopolítica e racismo de Estado, introduz a ideia do “assassinato indireto”, aquele que se dá pela via do abandono, do deixar morrer, do controle diferencial da vida e “o fato de expor à morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.” (Foucault, 2005, p. 306). O racismo, segundo Foucault, é o operador que permite ao Estado dividir as populações, hierarquizando vidas e instituindo a desigual distribuição da morte.

³⁰ Lorde, *The uses of anger*, p. 124, tradução nossa.

como afeto vinculado à subvida, que pode se transfigurar em fúria crítica quando articulada ao luto e à precariedade, operando como força de contestação às normas que produzem a exclusão. Lorde, por sua vez, mostra como a raiva diante do racismo não apenas denuncia estruturas de privilégio e violência, mas também se converte em ferramenta de crescimento e resistência compartilhada. Assim, ao colocarmos Butler e Lorde em diálogo, podemos compreender a raiva como um ponto de partida para uma política da fúria crítica, uma fúria que não se limita à reação imediata, mas que se transforma em energia performativa e coletiva, capaz de desestabilizar as hierarquias e abrir caminhos para novas formas de justiça e coabitação.

Nesse contexto, a fúria queer emerge como uma insurreição contra o próprio aparato que separa as vidas dignas de luto daquelas vidas matáveis. Diante da paranoia que inverte a lógica da violência, projetando nos corpos precários o papel de perseguidores, a resistência não se dá pela assimilação à norma, mas pela recusa da gramática que sustenta o sistema. A fúria queer, nesse caso, não é apenas reativa, mas afirmativa: ela denuncia o modo como os discursos públicos produzem os mortos como ameaças e reivindica a insurgência daqueles que foram condenados à irreidade. Ao expor a perversidade da ordem que administra quem deve viver e quem pode morrer sem escândalo, a fúria queer subverte o campo da inteligibilidade social, exigindo não só justiça, mas a reinvenção das condições de existência — uma política que não se baseie na abjeção, mas na performatividade da dignidade compartilhada. Interessante ressaltar que "um grupo específico pode enlutar uma perda intensa e duradoura, mas a perda e o luto não aparecem nos radares dominantes que pautam o valor do humano".³¹

No texto *Fury and Justice in the Humanities* (2023), Judith Butler propõe uma reflexão sobre a fúria crítica como força ética e política diante das contradições das instituições que alegam promover justiça, mas operam formas legitimadas de violência. Nessa perspectiva, a fúria — especialmente em sua dimensão queer — não é irracionalidade, mas resposta insurgente à normatividade violenta do direito:

Também se pode ficar indignado com o fato de que as próprias instituições legais, que prometem superar a violência, na verdade a incorporam — muitas vezes exercendo uma violência ainda maior do que aquela que afirmam combater. Como compreender esse tipo de raiva? Não seria também uma fúria legítima, que não pode ser contida nem seduzida pela lei? Podemos chamá-la de fúria crítica, formada em relação a uma instituição que diz uma coisa e faz o oposto, e que afirma que apenas os vingativos e destrutivos são incapazes de compreender e honrar a legitimidade dessa instituição?³²

Essa fúria crítica se volta contra sistemas normativos que negam o luto a determinadas vidas, desautorizando publicamente sua perda. Nesse gesto, ela se torna uma força ética de denúncia e reconfiguração do que merece ser lamentado e protegido. A luta emergente da fúria queer, portanto, é contra uma desautorização do luto que impede que essas vidas sejam reconhecidas como valiosas, choráveis ou passíveis de justiça, colocando-as em um limiar de existência marcado por exclusão ontológica e política. Não obstante, ao recorrer ao conceito de morte social, Butler pensa "a condição de um ser vivo radicalmente privado de todos os

³¹ Butler, *Que mundo é este?*, pp. 133-134.

³² Butler, *Fury and Justice in the Humanities*, p. 6, tradução nossa.

direitos que deveriam, supostamente, ser concedidos a todo e qualquer ser humano vivo".³³

Com isso, a fúria queer concentra modos críticos³⁴ de contestar práticas injustas e violentas. De acordo com Telò:

Butler chama de "fúria crítica" uma visão da educação humanista não como um positivismo desapaixonado ou um especialismo reconstrutivo apolítico, mas como um engajamento crítico-teórico carregado de afeto, um compromisso com a justiça social e com o abolicionismo — entendido como o dismantling gradual do sistema carcerário diante do racismo sistêmico.³⁵

A fúria queer, pensada por Butler, forneceria, afirma Telò, "um impulso para resistir e rebelar, enquanto vivemos com e sob a lei, enquanto coabitamos — e habitamos — sua violência legitimada".³⁶ Essa potência afetiva revela como a resistência política não se dá apenas na rejeição da lei, mas na contestação ativa e cotidiana das estruturas de violência que ela legitima. Quando determinados grupos são reiteradamente vilipendiados, humilhados e desumanizados, emerge um impulso ético e político de contestação — uma recusa ativa às práticas sistêmicas de injustiça — sendo este, para Telò, uma "fúria crítica" como o afeto político que pressiona contra a convivência intrínseca da lei com a violência e sua execução".³⁷ Esse gesto crítico, que Butler reconhece nas figuras da tragédia grega, especialmente em Antígona, manifesta uma fúria que não opera como repetição da violência, mas como seu desmonte.

Butler nos convida, portanto, a reconhecer uma fúria que vai além das antigas personificações da justiça, uma fúria crítica e reflexiva que surge diante da injustiça institucionalizada:

Se alguém se enfurece diante dessa contradição operativa — dessa formulação que expõe sua própria mentira —, então talvez essa fúria seja justificada, até mesmo vinculada a uma visão alternativa de justiça. Trata-se de uma fúria que excede qualquer fúria que as Erinias possam ter tido; é aquela que emerge no rastro do texto, carregada pelo luto que foi interdito, crítica à violência legal que se apresenta como parte necessária da justiça.³⁸

Essa fúria crítica é uma forma de resistência ética que denuncia as falhas da justiça tradicional e abre espaço para novas formas de reparação e reconhecimento. É uma fúria que denuncia e desfaz os dispositivos que produzem a exclusão, expondo a falência das normas que regulam a dignidade, o luto e a vida reconhecível. A análise crítica de Butler sobre a tragédia grega é circunscrita pela ideia de que a justiça não se opõe à fúria, mas emerge justamente de sua potência disruptiva. Essa seria uma característica fundamental da leitura filosófica de Butler sobre a justiça, segundo Telò, que traz o indicativo teórico da "justiça como fúria que rompe a violência da lei com o potencial não roteirizado, afetivo e relacional, da

³³ Butler, *A reivindicação de Antígona*, p. 126.

³⁴ Partimos da relação indissociável entre teoria queer e teoria crítica, considerando que ambas estão interligadas. Nas palavras de Lorenzo Bernini, "as teorias queer são teorias críticas" (Bernini, *Queer Theories* p. 12, tradução nossa).

³⁵ Telò, *Reading Greek Tragedy with Judith Butler*, p. 118, tradução nossa.

³⁶ Telò, *Reading Greek Tragedy with Judith Butler*, p. 119, tradução nossa.

³⁷ Telò, *Reading Greek Tragedy with Judith Butler*, p. 119, tradução nossa.

³⁸ Butler, *Fury and Justice in the Humanities*, p. 13, tradução nossa.

insurreição e da improvisação".³⁹ Reconhecer essa dimensão da fúria é fundamental para desenvolver formas de justiça que acolham tanto a indignação quanto o sofrimento. Quer dizer que "a questão do que fazer com a fúria incessante é real, ou seja, é algo que nos domina e parece permear nosso discurso público. Onde há fúria, mesmo ressentimento, também parece haver luto, se não uma 'dor que lembra o luto'".⁴⁰

A fúria se trata, portanto, de uma insurreição não contra a lei em si, mas contra os critérios normativos que legitimam a desigual distribuição da humanidade e sustentam os regimes de despossessão. Butler, de fato, se posiciona contra leis e normas injustas, destacando que a contestação ética e política deve visar estruturas que produzem exclusão e precariedade. Nesse sentido, a autora estadunidense aproxima-se da ideia de luta por direitos que garantam a igualdade radical e a vivibilidade da vida, sobretudo quando pensamos na proteção da democracia.

A meu ver, essa perspectiva se alinha à noção de performatividade política da constituição, baseada na compreensão de que direitos, sejam eles formalizados em constituições ou não, como o direito à vida, à moradia, à educação e à segurança, dependem de intervenções contínuas promovidas pelos movimentos sociais, sejam eles identitários ou não. Tais intervenções representam uma forma de resistência e de produção de justiça material frente à precarização, reforçando que os direitos não são apenas normas abstratas, mas práticas sociais vivas, constantemente reafirmadas, negociadas na esfera política e coletiva.

Seria, portanto, uma insurreição no nível da ontologia.⁴¹ Essa é uma definição butleriana fundamental para compreendermos sua crítica ao diferencial político que produz e regula "morte passível de ser enlutada?"⁴² Ao deslocar a questão do poder para o campo da constituição dos próprios termos do ser, ou seja, da ontologia, Butler revela como as normas operam não apenas na esfera da representação, mas na própria produção das condições de existência, determinando quem pode aparecer, falar, ser lido como sujeito e ter sua vida considerada digna de luto e de proteção. Com isso, como nos explica Critchley em *Tragedy, the Greeks, and Us*, ao retomarmos aspectos políticos da tragédia grega "podemos aprender a valorizar tanto a precariedade da existência quanto o que Judith Butler chamaria de sua 'enlutabilidade'".⁴³

Falamos, desse modo, de uma releitura da tragédia grega feita por Butler que assume uma fúria queer, carregando em si um potencial anárquico que vislumbraria uma insurreição no nível da ontologia, ou seja, das representações políticas do (in) humano. A reflexão de Butler sobre a fúria queer como uma força crítica abre caminho para repensarmos os próprios fundamentos da democracia.

Nesse sentido, tal fúria não seria um obstáculo à justiça, mas uma condição de sua reinvenção:

³⁹ Telò, *Reading Greek Tragedy with Judith Butler*, p. 122, tradução nossa.

⁴⁰ Butler, *Fury and Justice in the Humanities*, p.16, tradução nossa.

⁴¹ Segundo Adriana Zaharijević, "essa insurreição consiste na repetição inabalável de perguntas fundamentais: como é possível que existam seres humanos para os quais não há lugar na ideia — em princípio irrestrita — do humano? Onde se encontram aqueles corpos vivos que não são considerados reais? E de que modo essa suposta irreabilidade serve para justificar a violência?" (Zaharijević, *Judith Butler and Politics*, p. 40, tradução nossa).

⁴² Butler, *Vida Precária*, p. 13.

⁴³ Critchley, *Tragedy, the Greeks, and Us*, p. 10, tradução nossa.

Se “permanecer” dentro do status quo e, conseqüentemente, agir de acordo com a justiça soa como “fúria”, então “fúria” e “justiça” já não podem mais ser mantidas como opostos – a forma de proteger a democracia não é eliminando, mas habitando a “fúria” que aparenta dificultar ou impedir a “reconciliação democrática”.⁴⁴

Isso se daria por uma forma solidária de alianças que pode ser compreendida “como um intervalo ‘anarquista’”, isto é, “um princípio permanente de revolução que reside nas ordens democráticas, um princípio que aparece mais ou menos da mesma maneira em momentos de fundação e em momentos de dissolução, mas que também opera na liberdade de assembleia em si”.⁴⁵ Trata-se de uma força disruptiva imanente ao próprio funcionamento democrático, que se manifesta tanto nos momentos de constituição quanto nos de crise, e cuja potência se revela especialmente nas práticas coletivas de resistência e auto-organização. Os levantes surgem do sentimento de indignação dos corpos submetidos às mais diversas formas de violência, vindo a se expor através do que Butler chama de performatividade política.

A fúria, em Judith Butler, não é reduzida a um afeto irracional ou destrutivo; ao contrário, ela pode se tornar força política vital quando se articula como resposta coletiva a regimes de dominação e violência sistemática. No livro *Corpos em aliança e a política das ruas*, Butler já havia indicado que os corpos em assembleia se tornam formas visíveis de resistência, recusando-se a desaparecer. Em *Levante* (2017), essa ideia se aprofunda: a fúria se transforma no momento exato em que um povo, historicamente oprimido, decide não mais aceitar sua sujeição, levantando-se contra o poder que o silencia. Como afirma a autora, “seres humanos fazem levantes em grande número quando se indignam ou estão fartos de se sujeitar”.⁴⁶

A fúria, nesse sentido, torna-se performativa — não apenas expressa uma insatisfação, mas produz uma ruptura, um deslocamento do que parecia intocável ou naturalizado, buscando “dar fim a uma condição da qual padeceu por mais tempo do que o razoável”.⁴⁷ É possível ver essa potência da fúria queer encarnada já na figura trágica de Antígona, que Butler analisa em *Antígona: o parentesco entre a vida e a morte* (2000). Antígona não apenas desafia a lei de Creonte; ela desafia a norma que regula quem merece ser chorado, quem pode ser reconhecido como parente, como humano. Ao insistir no luto por seu irmão e recusar o decreto estatal, Antígona encarna o gesto inaugural de um levante que não é apenas individual, mas simbólico de uma coletividade desautorizada, demonstrando que “um levante não brota da minha ou da sua indignação” mas de uma constatação conjunta de “um sofrimento inaceitável”.⁴⁸

Por isso, a personagem de Sófocles representa o corpo que insiste em aparecer, mesmo quando o espaço público o exclui. Nessa leitura, a figura de Antígona antecipa aquilo que Butler chama de corpos historicamente marginalizados que se levantam em aliança, movidos por uma fúria que se recusa

⁴⁴ Telò, *Reading Greek Tragedy with Judith Butler*, p. 150, tradução nossa.

⁴⁵ Butler, *Corpos em Aliança e a política das ruas*, p. 180.

⁴⁶ Butler, *Levante*, p. 23.

⁴⁷ Butler, *Levante*, p. 23.

⁴⁸ Butler, *Levante*, p. 23.

a aceitar o lugar de abjeção que lhes foi imposto. Os levantes, nesse sentido, nascem da "indignação, da recusa, da raiva"⁴⁹ diante de uma condição em que a dignidade é sistematicamente negada. Trata-se de uma resposta a um limite que foi ultrapassado, a um ponto ético em que o sofrimento deixa de ser suportável. Os corpos queer's que se erguem nesses momentos não buscam apenas existir, mas existir com dignidade, rompendo com o estado de sujeição que o fazia permanecer "caído no chão".⁵⁰

Essa ação coletiva não acontece isoladamente. A indignação se propaga, e com ela se propaga também a possibilidade do comum. São corpos que antes "passavam despercebidos" ou que, por medo, "se curvavam", que agora se colocam de pé, se mostram, se reconhecem mutuamente. Há algo profundamente político nesse gesto de se erguer: trata-se de encarnar, literalmente, o risco de afirmar a própria dignidade. A verticalidade do corpo, que antes buscava escapar do olhar da lei, agora se volta contra ela, confrontando-a, expondo seu regime seletivo de reconhecimento. O levante, nesse cenário, não é apenas contra algo — é também por algo: ele projeta um horizonte onde a vida possa ser vivida com liberdade, autodeterminação, mobilidade e igualdade.⁵¹

Essa é uma fúria queer que, longe de buscar retorno à ordem, projeta novos modos de existir e de habitar o comum, abrindo espaço para uma política de transformação radical. Temos aqui uma anarquia ontológica, articulada à fúria queer, que expõe as camadas políticas da representação que não apenas moldam visualmente quem pode ser reconhecido como humano na esfera pública, mas também operam mecanismos sistemáticos de exclusão e desumanização. É nesse ponto que se evidencia o que Butler descreve como "um enquadramento étnico para decidir quem será humano e quem não será".⁵² A fúria queer, nesse cenário, não atua como mero gesto de resistência simbólica, mas como força política que desestabiliza os marcos normativos da visibilidade e da inteligibilidade, desafiando os regimes que instituem quais vidas merecem reconhecimento, luto e pertencimento — e quais permanecem condenadas à condição de irrepresentáveis.

Aqui reside uma lógica que naturaliza "concepções normativas humanas que produzem, por um processo excludente, uma hospedaria para 'vidas não vivíveis'".⁵³ Essa normatividade opera como um filtro ontológico, determinando quais vidas podem ser acolhidas no campo do reconhecível e quais são relegadas à condição de existência precária, desprovidas de valor, luto e proteção. Com isso, a fúria queer liga-se a uma possibilidade de insurreição no nível da ontologia.

Nas palavras de Butler:

Refiro-me não apenas aos humanos que não são considerados humanos e, portanto, a uma concepção restritiva do humano que se baseia em sua exclusão. Não se trata da simples entrada dos excluídos em uma ontologia estabelecida, mas de uma insurreição no nível da ontologia, do acesso crítico a estas questões: o que é real? A quem pertencem as vidas reais? Como a realidade pode ser refeita? Aqueles que são irreais já sofreram, de certo modo, a violência da desrealização. Qual é então a relação entre a violência e as vidas consideradas "irreais"? A violência afeta essa irreabilidade? A violência ocorre sob a condição dessa

⁴⁹ Butler, *Levante*, p. 24.

⁵⁰ Butler, *Levante*, p. 2.

⁵¹ Butler, *Levante*, p. 24.

⁵² Butler, *Vida Precária*, p. 14.

⁵³ Butler, *Vida Precária*, p. 13.

irrealidade? Se a violência é cometida contra aqueles que são irreais, então, da perspectiva da violência, não há violação ou negação dessas vidas, uma vez que elas já foram negadas. Mas elas têm uma maneira estranha de permanecer animadas e assim devem ser negadas novamente (e novamente). Elas não podem ser passíveis de luto porque sempre estiveram perdidas ou, melhor, nunca “foram”, e elas devem ser assassinadas, já que aparentemente continuam a viver, teimosamente, nesse estado de morte. A violência renova-se em face da aparente inesgotabilidade do seu objeto.⁵⁴

A fúria queer se torna uma luta, portanto, contra as hierarquias ontológicas que agem por meio de mecanismos visuais, discursivos e normativos, regulando a aparência, a inteligibilidade e a legitimidade dos corpos. A fúria de Antígona, nesse sentido, é uma fúria queer contra as leis injustas que decretam quais vidas merecem ser vividas e quais devem ser condenadas à invisibilidade e à exclusão perpétua. Essa fúria queer, quando apropriada como gesto político, não apenas denuncia a norma que estrutura a morte social dos corpos dissidentes, mas também reverte a abjeção em resistência performativa, uma recusa em aceitar os termos da não existência. Butler vê, na fúria que move Antígona, uma alegoria potente da fúria queer, não como destruição irracional, mas como força insurgente capaz de desestabilizar os marcos normativos da vida vivível e reconfigurar os regimes de reconhecimento e luto.

Com isso, podemos considerar que Butler recorre à expressão da fúria queer no nível da política visando dar conta de um problema central. De que modo seríamos destituídos ou expulsos da humanidade por sistemas políticos injustos que tornam nossas vidas não passíveis de luto? Assim, Butler interliga a fúria queer com a reivindicação pela enlutabilidade radical, que serviria de transformação social para o reconhecimento da vida que deve ser preservada, protegida e tornar-se vivível. Aqui é a ligação que Butler faz com a tragédia grega. A filósofa localiza em Antígona uma animalidade dissidente e subversiva que estaria atrelada às demandas políticas queer. Isto é, a personagem de Sófocles seria a encarnação queer de todos aqueles corpos abjetos e, portanto, inumanos que resistem às práticas bionecropolíticas de produção de morte social e que lutam por se tornarem elutáveis.

3. Distinções políticas da fúria: entre o gesto nostálgico e a insurreição queer

No momento anterior, exploramos a centralidade da fúria como força política nas formulações de Judith Butler, especialmente no contexto das reivindicações coletivas que emergem a partir do luto público. A dor compartilhada — provocada por perdas que revelam a desigualdade na distribuição do valor das vidas — é, para Butler, um campo fértil para a constituição de corpos em aliança, de multidões que ocupam as ruas para tornar visível a injustiça e afirmar outras formas de vida. Nessas insurgências, a fúria não é mero excesso ou descontrole emocional, mas um gesto performativo que desestabiliza as normas da inteligibilidade social, exigindo reconhecimento, memória e reparação. Todavia, a análise da fúria como

⁵⁴ Butler, *Vida Precária*, pp. 54-53.

afeto político não pode se restringir às formas de contestação progressistas. Uma questão fundamental se impõe: seria a fúria mobilizada apenas por movimentos críticos, emancipatórios ou de esquerda? A resposta, inevitavelmente, é não, já que "há levantes contra regimes democráticos".⁵⁵ A fúria também é instrumentalizada por forças conservadoras, reacionárias e normativas, que a empregam para sustentar hierarquias, restaurar privilégios e silenciar a diferença.

É justamente nesse ponto que propomos distinguir duas formas de fúria que se apresentam de modo cada vez mais visível na cena política contemporânea: a fúria queer e a fúria nostálgica. Embora ambas mobilizem afetos intensos, seus vetores éticos e políticos são radicalmente distintos. A fúria queer, como abordamos anteriormente, nasce da experiência da exclusão, da abjeção e da perda não reconhecida. Ela se articula como insurreição crítica contra as normas que regulam quais vidas merecem ser vividas e choradas. É uma fúria que se recusa ao desaparecimento, uma afirmação da existência mesmo quando esta é considerada inumana ou ilegítima. Já a fúria nostálgica opera de forma inversa: ela não contesta a ordem, mas a reivindica.

É uma reação ressentida à redistribuição de reconhecimento e de direitos. Surge quando sujeitos historicamente posicionados como centro da norma — brancos, cisgêneros, heterossexuais, nacionalistas — percebem suas posições simbólicas como ameaçadas. Essa fúria não luta por justiça, mas pela restauração de um passado idealizado, onde sua centralidade não era posta em questão. Ao desenvolvermos essa distinção, buscamos demonstrar como, na filosofia política de Butler, a fúria não é um monopólio ético de uma posição específica no espectro político, mas um campo de disputa, um afeto que tanto pode ser operado para ampliar os limites do humano quanto para reforçar os dispositivos de exclusão. Perceber essa ambivalência é fundamental para pensar o papel dos afetos na configuração das subjetividades políticas e nas lutas por mundos habitáveis.

A fúria nostálgica, tal como elaborada a partir da leitura que Judith Butler faz da melancolia, do luto e da perda não superada, consiste em uma estrutura psíquico-política que revela os modos como o poder atua na constituição do sujeito. Longe de ser um afeto espontâneo, essa fúria emerge de uma recusa em romper com certos ideais ou objetos que, embora perdidos, continuam a habitar o Eu. É justamente esse movimento que define a melancolia, enquanto processo no qual um "objeto originalmente externo é perdido, ou o ideal é perdido, e a recusa de romper o apego a tal objeto ou ideal leva ao recolhimento do objeto no Eu, à substituição do objeto pelo Eu e à instituição de um mundo interior em que uma instância crítica é clivada do Eu e passa a tomá-lo como seu objeto".⁵⁶

Nesse cenário, a fúria nostálgica não se dirige somente ao mundo, mas é reencenada dentro do próprio sujeito, operando como um circuito de autoaniquilação e aniquilação do Outro. Essa reviravolta interna da fúria nostálgica é, de certo modo, uma resposta ao luto que não pode ser vivido publicamente. Como Butler observa, "uma perda no mundo que não pode ser declarada provoca fúria, gera ambivalência e se torna a perda 'no' Eu que não tem nome; é difusa e incita rituais públicos de autocensura".⁵⁷ Ou seja, o impedimento social de reconhecer

⁵⁵ Butler, *Levante*, p. 24.

⁵⁶ Butler, *A Vida Psíquica do Poder*, p. 187.

⁵⁷ Butler, *A Vida Psíquica do Poder*, p. 193.

certas perdas, porque os objetos perdidos não eram considerados dignos de luto, cria uma ferida subjetiva que não pode ser nomeada nem tratada. A fúria nostálgica, nesse contexto, não é apenas contra o objeto perdido, mas contra a própria impossibilidade de declarar a perda, produzindo uma violência que impede a assimilação de qualquer grau de superação. Ao ser reprimida, essa fúria retorna como censura, como normalização, como obediência e ordem às formas que produziram o trauma.

Esse retorno violento é, portanto, internalizado, e a instância crítica que se forma no interior do Eu torna-se instrumento de autocontenção, inviabilizando uma reflexão mais profunda sobre o contexto de sua "manifestação" pública. Butler afirma que "a fúria sentida contra o outro e contra a perda desse outro constitui uma virada reflexiva, que constitui o solilóquio autoaniquilador do sujeito sobrevivente".⁵⁸ Aqui, o sujeito não apenas sofre a perda, mas se volta contra si por não poder enunciá-la, por não poder preservá-la ou justificá-la. Essa fúria clivada, contida, reforça os mecanismos de controle subjetivo: torna-se moralismo, culpa, vergonha, repressão. A autora vai ainda mais longe ao sugerir que "o moralismo da psique parece ser um indicador de seu próprio luto tolhido e de sua fúria ilegível".⁵⁹ A moralidade internalizada pode ser um sintoma da violência sofrida e não processada.

Ao mesmo tempo, a formação do sujeito melancólico está sempre imersa em um contexto social e político moralizante mais amplo. Isso quer dizer que "surgem formas de poder social que regulam quais perdas serão e não serão pranteadas; na forclusão social do luto é que encontramos o que reforça a violência interna da consciência".⁶⁰ A impossibilidade de luto público, a negação do reconhecimento da perda e a imposição de normas sobre quem merece ser chorado são dispositivos de poder que produzem subjetividades autocensuradas, conformadas e domesticadas. Assim, a fúria nostálgica é também uma forma de gestão do afeto, uma política da dor que se volta contra o próprio corpo, contra o próprio desejo, e reforça as fronteiras daquilo que é considerado aceitável ou normativo.

No entanto, Butler alerta que essa fúria se distingue da fúria crítica; ambas não são totalmente inofensivas ao poder. Há sempre o risco de que elas transbordem, de que a instância crítica se transforme em contestação. Contra a fúria crítica/queer, muitas vezes, existe "o poder do Estado para evitar a fúria insurrecional", a qual "faz parte das operações da psique", o que evidencia que "a 'instância crítica' do melancólico é um instrumento ao mesmo tempo social e psíquico".⁶¹ A fúria, mesmo quando marcada por melancolia, carrega um potencial disruptivo. É justamente por isso que o Estado e os dispositivos de controle social buscam canalizá-la, diluí-la em discursos reacionários ou moralizá-la. Butler nos ajuda a compreender que essa operação não é neutra: ao neutralizar ou redirecionar a raiva coletiva, produz-se uma identificação paradoxal dos historicamente violentados com seus algozes. Assim, observamos que grupos historicamente marginalizados, negros, mulheres, pobres, corpos que integram a comunidade

⁵⁸ Butler, *Quadros de Guerra*, p. 243.

⁵⁹ Butler, *A Vida Psíquica do Poder*, p. 191.

⁶⁰ Butler, *A Vida Psíquica do Poder*, p. 191.

⁶¹ Butler, *A Vida Psíquica do Poder*, p. 198.

LGBTQIAPN+, podem simpatizar ou aderir a pautas conservadoras ou de extrema direita, que negam as condições materiais e sociais para a vida vivível.

Nesse contexto, ao invés de emergir a fúria queer, que visa se deslocar da norma violenta e é capaz de articular resistência, denúncia e criação de alternativas coletivas, o que se estabelece é a fúria nostálgica. Essa modalidade de fúria captura os corpos marginalizados para depois descartá-los em uma espécie de "morte sem cessar", configurando uma expropriação vital típica das dinâmicas do lumpen, nas quais a precariedade e a desposseção são naturalizadas. Butler indica que apenas reconhecendo a precariedade compartilhada e articulando afetos como raiva e luto em práticas coletivas é possível transformar a raiva em energia crítica capaz de subverter normas de exclusão e abrir espaço para justiça material e vivível.

Por fim, Butler reconhece que "é possível se enfurecer contra o próprio apego aos outros (o que significa simplesmente alterar os termos do apego), mas fúria nenhuma é capaz de romper com o apego à alteridade, exceto, talvez, a fúria suicida, que geralmente deixa para trás um bilhete, uma última interpelação, o que confirma o vínculo alocutário".⁶² Essa formulação evidencia o quanto a alteridade é constitutiva do Eu e o quanto o vínculo, mesmo interrompido, persiste como marca psíquica e política. A fúria nostálgica, nesse sentido, é a luta contra a perda e, ao mesmo tempo, contra a impossibilidade de não perder. Ela revela o fracasso do ideal normativo do sujeito soberano, expõe a dependência radical da vida à vida do outro e abre, paradoxalmente, a possibilidade de uma ética do vínculo, desde que a fúria se desloque da nostalgia conservadora à crítica insurgente.

A fúria nostálgica, tal como analisada por Judith Butler, portanto, opera como uma energia afetiva que, embora frequentemente mobilizada em nome da unidade de um povo ou nação, carrega em si um princípio destrutivo que ameaça corroer os próprios vínculos que a sustenta. Como afirma Butler, "essa fúria, que motiva e até une um povo ou uma nação em guerra, também separa um povo e uma nação atuando contra quaisquer objetivos intencionais de preservação ou enaltecimento próprios".⁶³ Há, aqui, uma duplicidade central: a mesma fúria que é invocada para proteger ou restaurar uma ideia idealizada de comunidade é também aquela que dissolve essa comunidade ao intensificar divisões internas, instaurar perseguições e naturalizar a violência como forma legítima de coesão.

Esse tipo de fúria, prossegue Butler, "tem como objetivo, acima de tudo, superar as inibições e as restrições impostas à própria destruição, ao rompimento dos laços sociais — entendidos, em parte, como freios contra a destruição".⁶⁴ Ou seja, ela não apenas aceita o rompimento dos vínculos sociais, mas o deseja, o incita, como se somente por meio da destruição das diferenças e da eliminação do outro pudesse haver coesão nacional ou identidade cultural. Essa fúria se desloca então da defesa para a aniquilação, ultrapassando os limites da autoconservação e transformando-se numa força voltada à repetição da violência. O que produz um sentimento destrutivo, isto é, "em favor de maior destrutividade, a ira também busca reproduzir a destruição no futuro próximo, que pode acabar sendo um futuro destrutivo ou um modo de destruir o futuro em si".⁶⁵

⁶² Butler, *A Vida Psíquica do Poder*, p. 203.

⁶³ Butler, *A força da não violência*, p. 123.

⁶⁴ Butler, *A força da não violência*, p. 124.

⁶⁵ Butler, *A força da não violência*, p. 124.

A fúria nostálgica, nesse quadro, não apenas destrói o presente em nome de um passado idealizado, mas compromete qualquer possibilidade de um porvir que não seja marcado pela ruína contínua. Essa dinâmica é intensificada quando Butler, retomando Freud, associa essa fúria àquilo que o psicanalista chamou de “fúria cega”, figura herdada da tragédia grega, e que antecipa sua formulação da pulsão de morte. “A ideia de ‘fúria cega’ que Freud empresta da tragédia grega prenuncia o que somente cinco anos depois ele viria a chamar de ‘pulsão de morte’.”⁶⁶

Tal fúria, que já não mais reconhece nem o outro nem a si mesma como passíveis de luto ou cuidado, entrega-se à compulsão de repetição e à destruição pura. Ela rompe com a política porque elimina a coabitação, destrói o dissenso, suprime o comum. A política, enquanto arte do vínculo e da negociação do conflito, exige freios, escuta e reconhecimento, tudo aquilo que a fúria nostálgica e cega recusa em nome de uma pureza que nunca existiu e de um passado que só pode ser ressuscitado pela exclusão violenta. A fúria nostálgica aparece como uma operação necropolítica: invoca a perda para legitimar o ódio, instrumentaliza o luto não vivido para justificar a destruição e transforma o ressentimento em ideologia.

É uma fúria que nega a possibilidade de transformação, pois está fixada em ideais melancólicos que não se realizam mais ou nunca se realizaram plenamente e que, ao serem perseguidos, conduzem à negação da alteridade. Ao buscar restaurar um passado que já era excludente, ela destrói o presente e inviabiliza o futuro. Nesse sentido, a pulsão de morte que Freud identificou e que Butler reinterpreta não se apresenta como destino individual, mas como uma política coletiva orientada pela recusa da perda e pela vontade de vingança.

Portanto, a fúria nostálgica não é apenas um afeto reacionário: é um dispositivo psíquico-social que desativa a política enquanto espaço de negociação e abertura. Ao operar como fúria cega, ela bloqueia a possibilidade de luto transformador, rejeita a pluralidade e interrompe o tempo; só há passado a ser restaurado, nunca um futuro a ser inventado. É por isso que pensar a fúria, como faz Butler, exige também pensar as formas de reinscrevê-la politicamente, deslocando-a da pulsão de morte à potência crítica, da nostalgia conservadora à luta por um mundo mais justo.

A fúria nostálgica nasce da incapacidade de lidar com a perda — não apenas de pessoas ou vínculos afetivos, mas, como já indicava Freud, da perda de ideais, fantasias e projeções de poder. Judith Butler retoma essa noção ao afirmar: “considerando a melancolia, importa o que se perde; pode ser uma pessoa ou o amor dessa pessoa, mas Freud deixa claro que também pode ser um ideal, uma fantasia de quem essa pessoa deveria ter sido, ou mesmo um ideal de nação”.⁶⁷ Nesse sentido, a perda não é apenas factual, mas simbólica: trata-se do colapso de uma imagem idealizada, construída para sustentar formas de dominação. Quando essa fantasia se desfaz, como ocorre diante do avanço de políticas de igualdade ou da reorganização demográfica, não há luto, mas reação violenta. A fúria nostálgica surge, assim, como recusa em aceitar que o que se perde nunca deveria ter sido um ideal a ser mantido — é uma defesa melancólica contra a desestabilização de privilégios que já eram insustentáveis.

⁶⁶ Butler, *A força da não violência*, p. 124.

⁶⁷ Butler, *Que mundo é este?*, p. 136.

É nesse contexto que Butler observa com clareza o caso da supremacia branca nos Estados Unidos, expondo a lógica psíquica que sustenta sua resistência ao luto:

A perda da vantagem demográfica branca em vários estados dos Estados Unidos implica que os supremacistas brancos têm de perder sua fantasia de supremacia, um ideal que nunca foi possível e nunca deveria ter sequer sido cogitado. Ao protestarem contra a igualdade, recusam uma perda que agora são obrigados a enlutar. Esperamos que terminem esse processo logo.⁶⁸

A fúria que se manifesta nesses protestos não é apenas política, mas profundamente melancólica: os sujeitos não se revoltam por terem perdido algo real, mas por não conseguirem mais sustentar uma fantasia de dominação racial que estruturava sua autoimagem. A fúria nostálgica, nesse caso, opera como resistência à igualdade, como tentativa de restaurar um passado idealizado — e por isso mesmo violento — por meio de discursos de ódio, violência simbólica e repressão. Trata-se de uma recusa em habitar um presente plural, que exige o reconhecimento da perda como condição para qualquer forma de justiça futura.

4. A luta dos viventes: da precariedade queer à precarização nostálgica

A noção de precariedade em Judith Butler nos oferece uma chave crítica fundamental para pensarmos a condição contemporânea das políticas reacionárias que visam precarizar as vidas queer. Em um contexto de ascensão de regimes neoliberais e reacionários, observa-se não apenas a produção contínua de desigualdades, mas também a gestão seletiva da vida e da morte, isto é, uma necropolítica que intensifica a exposição de determinados corpos à desumanização.

Como afirma Butler, “se as normas prevalentes decidem quem conta como humano ou como sujeito de direitos, podemos ver em que medida quem permanece não reconhecido está sujeito à precariedade”.⁶⁹ A ausência de reconhecimento, portanto, não é apenas simbólica: ela tem efeitos materiais diretos na distribuição da vida e da morte, na construção da animalidade e da humanidade.

Essa precariedade, embora universal como condição existencial, não se distribui de forma igualitária. Ela é marcada por hierarquias sociais, políticas e econômicas que operam segundo eixos de raça, classe, gênero e sexualidade. Butler observa que “a distribuição diferencial das normas de reconhecimento implica diretamente na distribuição diferencial da precariedade”.⁷⁰ Os corpos queer, especialmente aqueles racializados e empobrecidos, vivem sob constante ameaça, marginalização e violência, constituindo o que poderíamos chamar de precariedade queer, uma condição de exposição permanente à injúria, ao abandono e à morte social.

Mas essa precariedade não é apenas atual; ela é também moldada por uma nostalgia política. Os regimes reacionários e ultraconservadores produzem o que

⁶⁸ Butler, *Que mundo é este?*, p. 136.

⁶⁹ Butler, *Desposseção*, pp. 116-117.

⁷⁰ Butler, *Desposseção*, p. 117.

podemos nomear como uma precarização nostálgica, um desejo de restaurar uma ordem social tradicional, baseada na exclusão e na normatividade compulsória. Essa nostalgia reacionária, como vimos, reativa dispositivos de gênero, raça e sexualidade para fixar os corpos queer em posições de não reconhecimento e subalternidade. Em resposta a isso, temos a emergência da fúria queer através de insurreições ético-políticas, insurgências contra o passado que insiste em retornar como violência institucionalizada.

Para Butler, é justamente na crítica à forma como a dependência é desautorizada que se inaugura um novo campo político:

É a crítica dessa dependência não reconhecida que estabelece o ponto de partida para uma nova política do corpo, uma que comece por um entendimento da dependência e da interdependência humanas, uma que, em outras palavras, seja capaz de explicar a relação entre a condição precária e a performatividade.⁷¹

Nesse sentido, a fúria queer não é apenas pela luta por sobrevivência individual, mas pela constituição de vínculos coletivos não violentos, que rompem com as estruturas de abandono. Essa crítica, no entanto, exige deslocamentos no modo como pensamos a própria política e a política queer.

Butler propõe que:

a concepção mais ou menos existencial da "precariedade" está, assim, ligada à noção mais especificamente política de "condição precária". E é a alocação diferencial da condição precária que, na minha opinião, constitui o ponto de partida tanto para repensar a ontologia corporal quanto para políticas progressistas ou de esquerda, de modo que continuem excedendo e atravessando as categorias de identidade.⁷²

Há, portanto, uma dimensão performativa da precariedade queer que precisa ser politizada. Ao contrário da precariedade queer, a precarização nostálgica é violenta porque busca restaurar uma ordem social excludente, baseada na negação de direitos básicos. Essa forma de precarização não atua apenas pelo abandono, mas por uma vigilância ativa, por dispositivos que disciplinam os corpos e os obrigam a se curvar diante de um ideal passado. É uma violência que tenta apagar o porvir em nome de um passado mitificado. O que chamamos de precariedade queer "se fundamenta [n]essas obrigações sociais positivas (paradoxalmente, porque a precariedade é uma espécie de 'desfundamentação' que constitui uma condição generalizada para o animal humano), ao mesmo tempo que o propósito dessas obrigações é minimizar a precariedade e sua distribuição desigual".⁷³

Diante dessa reflexão, devemos insistir que, a partir da precariedade queer, existiriam "modos de expressar e demonstrar a condição precária que engajam de maneira importante ações corpóreas e formas de liberdade expressiva que pertencem mais propriamente à assembleia pública".⁷⁴ A fúria queer que se levanta, se expõe, ocupa o espaço, faz do próprio corpo uma enunciação política contra os regimes injustos de apagamento. Esse gesto é radical porque afirma, contra a

⁷¹ Butler, *Corpos em Aliança e a política das ruas*, p. 227.

⁷² Butler, *Quadros de Guerra*, p. 16.

⁷³ Butler, *Quadros de Guerra*, p. 41.

⁷⁴ Butler, *Corpos em Aliança e a política das ruas*, p. 16.

violência normativa, o direito de existir, de viver em comum, de desejar e de ser reconhecido como digno. A despossessão corporal, em Judith Butler, não indica a negação do sujeito, mas revela a condição relacional e normativa que torna possível a própria existência. Habitar normas inabitáveis transforma-se, nesse contexto, em uma forma radical de resistência e reinvenção política. Como nos explica Loizidou em *Judith Butler: Ethics, Law, Politics*:

Se alguém habita um corpo despossuído, então esse corpo nunca é propriamente seu, mas também não é totalmente alheio. A existência de alguém se dá por meio de normas – normas linguísticas, sociais, históricas – e é justamente pela inabitabilidade dessas normas que se passa a residir nelas. Se isso é verdade, então ninguém pode, nem deveria, legislar ou decidir por todos os outros corpos. O potencial político dos corpos reside exatamente aí: na sua capacidade de permitir que aqueles que nos desconstroem, que resistem a nós, tenham seus anseios vividos. A resistência, portanto, acaba sendo a ressignificação da idealidade da norma, uma aspiração e uma possibilidade contínua de redigir novamente os parâmetros do que é vivível.⁷⁵

A potência política, portanto, não está fora da norma, mas em sua rearticulação pelos corpos que ela tenta excluir. A resistência emerge como uma insistência em viver e fazer viver, além dos limites do que foi previamente definido como habitável. É na interdependência, na relacionalidade ética, na despossessão, nas alianças e solidariedades forjadas a partir da partilha da precariedade que a fúria queer encontra sua força e sua direção política. Ao contrário da fúria nostálgica, que, como argumentamos, opera por meio da incessante precarização das vidas, sustentando-se em um falso moralismo, no neoliberalismo como regime de autogestão da dor e na responsabilização individual pela própria condição precária, a fúria queer não visa restaurar nenhuma ordem perdida. Ela desmantela sistemas injustos, calcados no antropocentrismo exacerbado, justamente ao insistir em uma ética do cuidado mútuo, da não-violência e da vulnerabilidade compartilhada como campo de resistência. O que está em jogo não é apenas quem vive ou morre, mas de que maneira o valor da vida é distribuído socialmente e como essa distribuição é contestada performativamente por vidas que se recusam a desaparecer em silêncio.

Como nos lembra Butler:

Assim, cada um de nós só sente culpa como um animal que pode viver e morrer; apenas para alguém cuja vida está estreitamente relacionada a outras vidas e que deve negociar o seu poder de violar, de matar ou de preservar a vida, é que a culpa se torna uma questão. Paradoxalmente, a culpa – que com tanta frequência é vista como uma emoção paradigmaticamente humana, em geral entendida como algo que requer poderes autorreflexivos, e que, portanto, estabelece uma diferença entre vida humana e vida animal – é movida menos por uma reflexão racional do que pelo medo da morte e pela vontade de viver. A culpa, portanto, contesta o antropocentrismo que com tanta frequência endossa considerações sobre os sentimentos morais, instituindo, em vez disso, o *anthropos* como um animal em busca da sobrevivência, mas cuja capacidade de sobrevivência se dá em função de uma sociabilidade frágil e negociada.⁷⁶

⁷⁵ Loizidou, *Judith Butler*, p. 155, tradução nossa.

⁷⁶ Butler, *Quadros de Guerra*, p. 75.

A fúria queer se inscreve nesse campo da negociação ético-política da vida, recusando-se a matar para viver, e buscando, ao contrário, fazer da vida comum um lugar de luta e coabitação contra a violência que a norma impõe. Por fim, essa concepção de precariedade está ancorada numa ontologia social/relacional do humano. Butler nos lembra: "Somos desfeitos uns pelos outros. E se não o somos, falta algo em nós."⁷⁷ Reconhecer a precariedade como condição compartilhada, mas vivida de forma desigual, é o primeiro passo para uma política que enfrente não apenas as formas atuais da dominação, mas também as nostalgias perigosas que querem restaurar a exclusão como norma.

Diante disso, para Butler, é indispensável considerarmos que:

Uma ontologia social diferente teria de partir dessa condição compartilhada de precariedade para refutar aquelas operações normativas, predominantemente racistas, que decidem de antemão quem é considerado humano e quem não é. A questão não é retomar o humanismo, mas aceitar a animalidade humana e a precariedade comum. Talvez essa característica de nossas vidas possa se tornar a base para os direitos de proteção contra o genocídio premeditado e as formas fatais de negligência nacional e internacional e de abandono de populações precárias. Afinal, nossa interdependência nos constitui como mais do que seres pensantes, como seres sociais e corporalizados de fato, vulneráveis e passionais; nosso pensar não chega a lugar nenhum sem o pressuposto dessa interdependência.⁷⁸

Ao dizer que "embora possamos sentir de maneira legítima que somos vulneráveis em algumas circunstâncias e não em outras, a condição da nossa vulnerabilidade em si mesma não é mutável",⁷⁹ Butler nos convoca a não esquecer que, por mais que as circunstâncias variem, a vulnerabilidade é constitutiva da vida humana, e é nesse reconhecimento que a fúria queer encontra seu fundamento ético e político.

A precarização nostálgica não é apenas uma condição econômica ou material, mas uma dimensão profundamente relacional e normativa, na qual certas vidas são sistematicamente privadas de proteção, reconhecimento e possibilidade de florescimento. A precariedade queer, nesse sentido, é distribuída de forma desigual e sustentada por quadros que regulam o que conta como vida vivível. Assim, os corpos queer, já marcados pela morte social, vivem sob constante ameaça de despossessão, e sua resistência se dá justamente pela exposição dessa vulnerabilidade imposta como um campo de disputa política.

5. Conclusão

Em outra ocasião, argumentei que a condição de "'não enlutável' funcionaria como um marcador biopolítico da abjeção",⁸⁰ ou seja, como um dispositivo que separa vidas passíveis de serem choradas daquelas cujas perdas sequer são reconhecidas como tal. Essa formulação me colocou diante de um dilema ético-político profundo: quais formas de mobilização ético-política podem, de fato, responder à violência que estrutura esse regime de distinções?

⁷⁷ Butler, *Vida Precária*, p. 30.

⁷⁸ Butler, *Caminhos Divergentes*, p. 176.

⁷⁹ Butler, *Corpos em Aliança e a política das ruas*, p. 164.

⁸⁰ Kachenski, *Narrativas visuais do biopoder*.

A filosofia política de Judith Butler tem sido, nesse sentido, um campo fértil de elaboração crítica para as inquietações que atravessam minha pesquisa. Pensar com Butler tem me permitido vislumbrar uma reflexão sobre a existência e a persistência de corpos queer em alianças como modos de resistência à precarização normativa, resistência essa que não precisa necessariamente ser expressa por meio de estratégias que demandem uma revolução direta, mas assentada na força da não-violência como vínculo ético-político que assume nossa interdependência radical. A fúria, nesse contexto, pode ser compreendida como uma força insurgente e emancipatória, desde que articulada à expansão das possibilidades de vidas vivíveis, e não à sua negação.

Quando corpos queer em alianças acionam a fúria, não o fazem como resposta meramente reativa, mas como gesto afirmativo de pertencimento e de recusa do apagamento. Trata-se de uma fúria que constrói mundos, que exige luto, que reivindica reconhecimento e que confronta os regimes que silenciam, esquecem ou matam. Essa fúria não é um fenômeno moderno; ela tem raízes antigas, remontando à tragédia grega, onde afetos intensos frequentemente encenam a fratura entre o desejo ético e a lei da cidade. Judith Butler, em sua leitura de Antígona, identifica nessa figura trágica a encarnação inaugural da fúria queer: aquela que, diante da proibição de lamentar, insiste no luto como forma de justiça, mesmo à custa da própria vida. Antígona não apenas desafia o decreto estatal, mas subverte as categorias normativas de parentesco, gênero e humanidade. Sua fúria não é apenas desobediência, mas uma crítica encarnada às estruturas que definem quem merece ser chorado e quem deve ser esquecido.

O verdadeiro risco ético, no entanto, aparece quando a fúria é capturada por forças reacionárias, quando é instrumentalizada como dispositivo de restauração violenta de normas excludentes. Aqui se evidencia o que Butler denomina fúria nostálgica: um afeto que não emerge da exclusão, mas do ressentimento e da perda simbólica de privilégios, e que se volta contra a pluralidade para reinstaurar hierarquias. Há uma melancolia que paira no ar, uma recusa em elaborar a perda do privilégio, que, como sugere Judith Butler, se converte em melancolia normativa, onde os grupos hegemônicos se fixam na dor da perda simbólica de sua centralidade, transformando-a em ressentimento e reação política violenta.

Essa forma de fúria atua diretamente na precarização das vidas já vulnerabilizadas, reinscrevendo certos corpos na condição de não enlutáveis e, portanto, reforçando sua abjeção no campo biopolítico da exclusão social. É nesse ponto que a distinção entre fúria queer e fúria nostálgica se torna crucial, sobretudo quando nos propomos a pensar alianças e resistências no campo do inumano, onde corpos são desumanizados, mas seguem lutando por existência.

A fúria queer, neste horizonte, não é destrutiva, mas produtiva: ela milita pela ampliação das condições materiais e simbólicas que sustentam vidas vivíveis. Em contraste, a fúria nostálgica atua como artifício regressivo que restringe o campo do humano, lançando certas vidas de volta à zona do indesejável, do descartável, do abjeto. É importante lembrar que o sentimento de indignação diante de contextos injustos — como guerras, fome, pobreza ou negligência política — frequentemente produz raiva e fúria. Como vimos na história da AIDS, esse sentimento foi intensamente vivido por comunidades queer, cujas vidas eram tratadas como descartáveis e, portanto, não enlutáveis. O mesmo padrão se repete em contextos onde a vida é precarizada a tal ponto que sequer se reconhece sua

perda. É precisamente aqui que reside a importância da fúria queer: uma força que busca desfazer o marcador biopolítico da abjeção, tornando visíveis e dignas de luto aquelas vidas que historicamente foram condenadas ao esquecimento. Essa diferenciação não apenas ressignifica o papel dos afetos na política, mas também me leva a reconsiderar os sentidos das lutas dos viventes. A fúria, longe de ser um afeto a ser descartado, pode ser um instrumento crítico e criador — desde que orientado por uma ética da coexistência, da não violência e da pluralidade radical.

Referências

- BERNINI, Lorenzo. *Queer Theories: an introduction*. London: Routledge, 2021.
- BUTLER, Judith. *A força da não violência: um vínculo ético-político*. São Paulo: Boitempo, 2021.
- BUTLER, Judith. *A reivindicação de Antígona: o parentesco entre a vida e a morte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022c.
- BUTLER, Judith. *A Vida Psíquica do Poder: teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica, 2022d.
- BUTLER, Judith. *Caminhos Divergentes: judaicidade e crítica do sionismo*. São Paulo: Boitempo, 2017a.
- BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- BUTLER, Judith. *Corpos que importam: os limites discursivos do sexo*. São Paulo: N1edições, 2019a.
- BUTLER, Judith. *Desfazendo gênero*. São Paulo: Unesp, 2022a.
- BUTLER, Judith. *Desposseção: o performativo na política*. São Paulo: UNESP, 2024.
- BUTLER, Judith. Fury and Justice in the Humanities. *Classical Antiquity*, v. 42, n. 1, pp. 1–18, 2023.
- BUTLER, Judith. Levante. In: DIDI-HUBERMAN, G. [Org.] *Levantes*. São Paulo: SESC, 2017b.
- BUTLER, Judith. On rage and grief. [Entrevista/Vídeo]. Critical-Theory.com, 2014. Disponível em: <http://www.critical-theory.com/watch-judith-butler-on-rage-and-grief/>.
- BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra: Quando a vida é passível de luto?*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019c.
- BUTLER, Judith. *Que mundo é este?: uma fenomenologia pandêmica*. Belo Horizonte: Autêntica, 2022b.
- BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019b.
- BUTLER, Judith. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- CRITCHLEY, Simon. *Tragedy, the Greeks, and us*. New York: Pantheon Books, 2019.
- KACHENSKI, Iverson Custódio. Narrativas visuais do biopoder: o não-enlutável como marcador biopolítico da abjeção paranaense materializada no racismo-LGBTfobia (de 2019 a 2023). 2024. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós-Graduação em Linguística, Florianópolis, 2024. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/259969>.
- LOIZIDOU, Elena. *Judith Butler: ethics, law, politics*. London: Routledge, 2007.
- LORDE, Audre. The uses of anger: women responding to racism. In: LORDE, Audre. *Sister outsider: essays and speeches*. New York: Ten Speed Press, 2007.

RODRIGUES, Carla. *O Luto entre clínica e política: Judith Butler para além do gênero*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

TELÒ, Mario. *Reading Greek Tragedy with Judith Butler*. New York: Bloomsbury Academic, 2024.

ZAHARIJEVIC, Adriana. *Judith Butler and politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023.



Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

DOSSIÊ ESPECIAL

PUTTING ANIMAL PARTS INTO HUMANS: A POLITICAL ANALYSIS

PONER PARTES ANIMALES EN HUMANOS: UN ANÁLISIS POLÍTICO

COLOCANDO PARTES DE ANIMAIS EM HUMANOS: UMA ANÁLISE POLÍTICA

Johannes Kögel

Institute of Social Medicine and Health Systems Research, Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg, Magdeburg, Germany

Submetido em: 12/08/2025

Aceito em: 15/09/2025

Publicado em: 17/11/2025

Como citar: KÖGEL, Johannes . Putting animal parts into humans: a political analysis. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e61076, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.61076



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Johannes Kögel, a philosopher and sociologist by training, has conducted research and published works on migration, postcolonial sociology, and biotechnologies—particularly brain-computer interfaces and xenotransplantation. He is the author of the monograph *Navigating Nationality* and currently serves as a Research Associate in Germany.

Abstract

The roles of animals—particularly pigs and nonhuman primates—in xenotransplantation reveal complex ethical and symbolic dynamics. Nonhuman primates, due to their cognitive proximity to humans, were increasingly positioned as recipients rather than organ sources, reflecting an ethical “hierarchical upgrade.” Pigs, genetically engineered to provide organs, embody an ambiguous status: highly alienated through biotechnological manipulation and sterile confinement, as “biocapital” commodified and embedded in market logics. Their “humanization”, besides a change of their genetic-make, also features as standing in for humans, even though in a different role than their primate counterparts. The ethical connotation of this may benefit those animals in the long run. Recognizing animal alterity—not merely as biological bodies but as intentional subjects—as, for example, suggested by Amerindian metaphysics, reshapes the understanding of identity and medical practice amid molecular and semiotic conceptions of life. These considerations call for nuanced reflection on the boundaries between nature, culture, and species in contemporary biomedicine.

Keywords

Biopolitics; xenotransplantation; animals; humanization.

Resumen

Los roles de los animales—en particular, los cerdos y los primates no humanos—en la xenotrasplatación revelan dinámicas éticas y simbólicas complejas. Los primates no humanos, debido a su proximidad cognitiva con los seres humanos, fueron progresivamente situados como receptores y no como fuentes de órganos, reflejando una “mejora jerárquica” ética. Los cerdos, modificados genéticamente para proveer órganos, encarnan un estatus ambiguo: altamente alienados mediante la manipulación biotecnológica y el confinamiento estéril, como “biocapital” mercantilizado e insertado en lógicas de mercado. Su “humanización”, más allá de una alteración genética, también implica ocupar el lugar de los humanos, aunque en un rol diferente al de sus contrapartes primates. La connotación ética de esto puede beneficiar a esos animales a largo plazo. Reconocer la alteridad animal—no simplemente como cuerpos biológicos, sino como sujetos intencionales—como, por ejemplo, lo sugiere la metafísica amerindia, reformula la comprensión de la identidad y de la práctica médica en medio de concepciones moleculares y semióticas de la vida. Estas consideraciones exigen una reflexión matizada sobre los límites entre naturaleza, cultura y especie en la biomedicina contemporánea.

Palavras chave

Biopolítica; xenotrasplante; animais; humanização.

Resumo

Os papéis dos animais—particularmente porcos e primatas não humanos—na xenotransplantação revelam dinâmicas éticas e simbólicas complexas. Os primatas não humanos, devido à sua proximidade cognitiva com os seres humanos, passaram progressivamente a ser posicionados como receptores e não como fontes de órgãos, refletindo um “upgrade hierárquico” ético. Os porcos, geneticamente modificados para fornecer órgãos, encarnam um status ambíguo: altamente alienados pela manipulação biotecnológica e pelo confinamento estéril, como “biocapital” mercantilizado e inserido em lógicas de mercado. A sua “humanização”, além de uma alteração genética, também implica ocupar o lugar de humanos, embora em um papel diferente do desempenhado pelos primatas. A conotação ética disso pode beneficiar esses animais a longo prazo. Reconhecer a alteridade animal—não apenas como corpos biológicos, mas como sujeitos intencionais—como, por exemplo, sugerido pela metafísica ameríndia, reformula a compreensão da identidade e da prática médica em meio a concepções moleculares e semióticas da vida. Essas considerações demandam uma reflexão mais nuançada sobre as fronteiras entre natureza, cultura e espécie na biomedicina contemporânea.

Palavras-chave

Biopolítica; xenotrasplante; animais; humanização.

Introduction

"[A]n Indian", the legend has it, "found the secret for eternal life, but the price he paid was that he was transformed into a large grotesque and putrid smelling beast, with a craving for eating people. This giant creature stands 4–6 meters in height, is covered in coarse black hair with white patches and [...] has either a second large mouth on his chest or stomach, or has three mouths, with two being under each armpit".¹ This character from Amerindian and Amazonian mythology is called the Mapinguari, sometimes referred to today as the "Brazilian Bigfoot." It remains contested whether the Mapinguari—thought by some to be an incarnation of a giant, presumably prehistoric sloth—might correspond to a real animal.² As that may be, the moral of the story is not to tinker with natural boundaries, whether those limits concern one's lifetime or one's body.

At the same time, Amerindian cultures have long known ways of acquiring animal powers, in what we might now call "self-enhancement." A prime example is the jaguar, revered for its strength and associated with divinity. Yet, Amerindian mythology also includes cautionary tales of humans transformed into half-man, half-animal beings considered malevolent—such as the Yaguareté-abá.³ Various traditions involve incorporating animals, whether through wearing animal forms or attire, or through ritual metamorphoses. These practices accompany notions of "becoming-jaguar"⁴ or "becoming-puma", understood as a "kind of maturity of self" and a "form of worldly empowerment".⁵

In the following paper, I will discuss a different kind of human–animal mixing as it has emerged in the Western world through experimental transplantation medicine. On a molecular level, genetically modified animals—specifically pigs "humanized" through genetic engineering—serve as organ sources transplanted into human patients, creating human–animal chimeras. To date, there have been transplantations of hearts, livers, and kidneys; in one case, a patient lived with such a kidney for 130 days before it had to be removed.⁶ Until systematic studies are conducted, it remains uncertain how such patients are perceived and how they perceive themselves—whether with awe, bewilderment, empowerment, estrangement, or some combination thereof. Here, however, I will not speculate on the subjective experience of transplantation patients, but will instead focus on the animals—namely pigs and simians—involved in this process.

I will begin by explaining why the discussion of these animals has a political dimension, before outlining the technoscientific imaginary of xenotransplantation and its historical trajectory in selecting the source animal. Examining the role of animals in xenotransplantation research—where they stand in for humans—reveals a task imbued with ethical implications and fragile boundaries. Pigs in particular will be assessed in their dual role as humanized entities, as commodified "biocapital" and honourable "donors". Standing on the verge of clinical trials, I will speculate on

¹ Charters, *The importance of storytelling in shaping attitudes towards jaguars*, p. 49.

² Dario, *Fantastic entities of the Amazonian indigenous culture*.

³ Vidal de Battini, *Cuentos y leyendas populares de la Argentina*, p. 517.

⁴ Viveiros de Castro, *Cannibal metaphysics*.

⁵ Kohn, *How forests think*, pp. 201–202.

⁶ Mou; Pu; Cooper, *Clinical xenotransplantation of gene-edited pig organs*.

what the future may hold for pigs used as source animals in such transplantations. In conclusion, I will draw out insights from Amerindian metaphysics, as touched on above.

1. Animals in politics

Why is this a political analysis? The political addresses the question of how we want to live together. This includes not only our relations with other humans, but also our relations with other animals, living beings, and nature as a whole. Within this, the biopolitical refers to the sphere concerned with the regulation and governance of individuals—not only as legal subjects, but, crucially, as living beings. Its object is life in aggregate form: the population.⁷

The fostering of life often manifests in the suppression or elimination of lifeforms deemed detrimental to it. For Michel Foucault, racism emerged as such a form of exclusion, in which certain population groups were fought against for the supposed vital well-being of others.⁸ Another significant dividing line is that between humans and nonhuman animals—a line which, as we will see, is increasingly subject to contestation and change. Cary Wolfe has argued that this human–animal distinction functions more as a “discursive resource” than an objective reality.⁹ Yet, in the cases we will examine, we see the merging of genetic material across species in strictly biological terms. Dinesh Wadiwel, moreover, regards animal domestication as the paradigmatic form of biopolitical governance.¹⁰

With the rise of novel biotechnologies—capable of determining, at the biological level, which life forms are brought into existence—biopolitics has increasingly focused on the production and management of malleable life. In this context, genetically engineered animals, such as pigs bred for xenotransplantation, become high-value commodities. They reveal the deep entanglement between the life sciences and the economy, and the way this nexus shapes fields of social inequality on a global scale.

Animals have been identified as biopolitical subjects¹¹ or even as their archetypal form.¹² Matthew Chrulew, for example, outlines the parallels between the governance of human populations and that of zoo animals:

Having once been objectified as merely “bare life”, anonymous and replaceable bodies subjected to violence and neglect, animals in zoological gardens progressively became subjectified as the scientifically known and individually nurtured subjects of biopolitical care. They came to be governed as subjects of their own experience, with modes of perception distinctive to their species and individual life history; to be governed as subjects who act, who perform distinctive behaviours that could be evaluated in detail by their keepers and thus modified and optimised towards various goals (reproduction, natural expression, health and vitality).¹³

⁷ Foucault, *Society must be defended*.

⁸ Foucault, *Society must be defended*.

⁹ Wolfe, *Before the Law*.

¹⁰ Wadiwel, *The war against animals*.

¹¹ Chrulew, *Animals as biopolitical subjects*.

¹² Wolfe, *Before the Law*.

¹³ Chrulew, *Animals as biopolitical subjects*, pp. 229–230.

In xenotransplantation, however, we encounter a bio/thanatopolitics nexus,¹⁴ in which the life and survival of the human is predicated on the death of the animal. The welfare of the animals used in laboratory experiments—so far as it is maintained at all—is generally preserved for purely instrumental purposes, i.e., there is no nurturing directed toward the animals “as subjects of their own experience,” but only insofar as it serves experimental ends. Consequently, Robert Kirk is right to characterise the history of laboratory animals as one in which they are objects, not subjects, of biopolitics. As such, it is “sought not only to make them live but to make them live biologically productive lives”.¹⁵ This continues, of course, only until their purpose has been served, they fall ill, or their suffering becomes intolerable. If there is truth in Bruno Latour’s claim that “it is inside the laboratories where the future reservoirs of political power are in the making,”¹⁶ then we can trace its consequences in industrial livestock farming or in mass euthanasia events, such as those triggered by epidemics or by overpopulation in zoos and similar facilities.

Finally, taking up the challenge posed by Felice Cimatti and Carlo Salzani in their anthology—to move beyond a biopolitics enacted at the expense of nonhuman animals¹⁷—I will close this paper’s discussion with a speculative, yet in my view realistic, future scenario that could benefit animals over the medium to long term in the years ahead.

2. Xenotransplantation’s imaginary

Xenotransplantation refers to the transplantation of cells, tissues, or organs between members of different species. Current research focuses on using grafts from pigs for transplantation into humans. The “sociotechnical imaginary”¹⁸ of xenotransplantation envisions a world without organ shortages: for every patient in need of a replacement organ—kidney, heart, liver, lung, or, in principle, any body part—a suitable transplant would be available. Since the supply of human donor organs is limited, animals, particularly pigs, are used as organ sources. Biological science has developed ways, through biotechnologies such as cloning and genetic engineering, to produce pigs whose organs are fit and safe for human use. Biotechnological companies operate specialized sterile and hygienic facilities in which large populations of transgenic pigs are kept. Medical science, for its part, has refined methods to preserve organs during transport and transplantation, and to maintain them in recipients through appropriate immunosuppression regimes.

This imaginary is already approaching realization, and research is extending its horizon toward the next step: exogenesis.¹⁹ In laboratory settings, this involves producing human–pig chimeras by knocking out animal genes responsible for the development of specific organs and inserting human stem cells that grow into human organs within the animal host. In this way, not only can human organs be grown inside animals, but—if the human stem cells are taken from the eventual

¹⁴ Carr, *Species of contagion*.

¹⁵ Kirk, *The birth of the laboratory animal*, p. 202.

¹⁶ Latour, *Give me a laboratory and I will raise the world*, p. 157.

¹⁷ Cimatti; Salzani, *The biopolitical animal*.

¹⁸ Jasanoff; Kim, *Containing the Atom*.

¹⁹ Wolf et al., *Designer pigs for xenogeneic heart transplantation and beyond*.

transplant recipient—the resulting organ carries the person's DNA, potentially eliminating the need for immunosuppression altogether. This would take personalized transplantation medicine to a radically new level. One could imagine a future in which every newborn—at least, every one whose family can afford it—would be accompanied by a personalized pig host containing organs and body parts genetically matched to that individual, ready for use if needed. Moreover, the very notion of “need” is expanding beyond cases of organ failure or degeneration toward the idea of pre-emptive replacement before deterioration occurs.²⁰

3. Finding the right animal

The history of xenotransplantation is, for the most part, the story of two groups of nonhuman animals: nonhuman primates—in the form of apes and monkeys—and pigs. While in earlier centuries humans experimented with organs, tissues, cells, and blood from a wide range of species, including sheep, goats, pigs, calves, dogs, and rabbits, the second half of the 20th century concentrated on nonhuman primates, especially chimpanzees and baboons.²¹ In the 21st century, however, pigs have become the exclusive source of xenogeneic material. Because of their physiological similarity to humans, nonhuman primates were long regarded as the ideal “donor,” enabling so-called concordant xenotransplantation (in contrast to discordant xenotransplantation, as in the case of pigs). Various developments—rooted in strategic and practical considerations, shifting bioethical discourses, and safety concerns—eventually drove a transition away from primates and toward pigs as the preferred source animal.

Nik Brown examines the discourses surrounding this transition.²² In natural-scientific contexts, the similarities between pigs and humans were increasingly emphasized, while the relationship between humans and nonhuman primates was reframed in terms of difference. In cultural and ethical discourse, the inverse logic prevailed: the similarities between humans and nonhuman primates, and the differences from pigs, were highlighted.

Peta Cook maps the ordering of species—humans, nonhuman primates, pigs—along physiological, phylogenetic, and ethical lines, showing how this hierarchy shaped their respective roles in the xenotransplantation complex: pigs as source animals, nonhuman primates as stand-in models for humans, and humans as the eventual recipients or beneficiaries.²³

Kristofer Hansson points out a parallel development in which nonhuman primates are humanized in ethical terms, while pigs are dehumanized — that is, assigned a lower moral value that permits their deliberate use and alteration, paradoxically through their biological humanization.²⁴ This also achieved the goal of elevating pigs from their otherwise low status, making them worthy donors of organs for human use.²⁵

²⁰ Kögel et al., *Engineering organs, hopes and hybridity*.

²¹ Deschamps et al., *History of xenotransplantation*.

²² Brown, *Xenotransplantation*.

²³ Cook, *Science Stories*.

²⁴ Hansson, *The reconfigured body*.

²⁵ Cook, *Science Stories*.

Ray Carr identifies a predominance of utilitarian liberalism—rooted in Peter Singer’s influential arguments about the basis of personhood²⁶—in key ethical assessments of xenotransplantation during the 1990s, such as the Nuffield Council on Bioethics report and the so-called Kennedy Report, issued by an advisory group on the ethics of xenotransplantation and adopted into UK legislation in 1997.²⁷ Campaigns like The Great Ape Project, supported by primatological research and ethical reasoning,²⁸ stressed the humanness of primates, particularly apes, and advocated for their inclusion among the holders of basic rights—an entitlement previously reserved for humans. This elevation of primates on the ladder of animal hierarchy, however, came at the expense of pigs, who were increasingly positioned as providers of transplantable body parts. Yet, through what Roberto Esposito terms the “dispositive of the person”²⁹—a regime of knowledge and power that disciplines and exposes excluded beings to violence—primates, particularly baboons and macaques, continue to be used in xenotransplantation research as human stand-ins in pig-to-primate transplantation experiments.

Both the Nuffield and Kennedy reports concluded that nonhuman primates should not be used as source animals because the harm caused to them was deemed unethical. Pigs, on the other hand, were declared suitable as sources. Nonhuman primates could be used as experimental recipients, provided their numbers were minimized. The Kennedy Report’s reasoning effectively permits the killing of many pigs to benefit a single human, while prohibiting the death of a nonhuman primate for the benefit of only one person—unless more than one human stands to benefit. Hence, nonhuman primates were ruled out as source animals but allowed to serve in preclinical trials as recipients, where their role might benefit multiple humans.³⁰

The fluidity of such reasoning is evident in the rationale offered in a position paper of the International Xenotransplantation Association (IXA):

Non-human primates such as baboons have complex social behaviors, and there are many ethical concerns about their use, including the fact that those closest in size to humans are protected species. In addition to these ethical issues, financial and practical problems, relating to the breeding of large numbers of these animals in captivity for use as organ-source animals, and increased safety concerns about viral transmission, which is more likely to occur between closely related species, essentially rule out non-human primates as useable organ sources.³¹

Where primates were once considered a perfect fit—due to their evolutionary proximity to humans, which minimizes immunological barriers—they have now, not least because of the ability to genetically modify immunological mechanisms, come to be regarded as potentially dangerous source animals, owing to the heightened

²⁶ Singer, *Practical ethics*.

²⁷ Carr, *Species of contagion*; Nuffield Council on Bioethics report, *Animal-to-human Transplants*; Department of Health (UK), *Animal tissue into humans*.

²⁸ E.g., Cavalieri; Singer, *The Great Ape Project*.

²⁹ Esposito, *The third person*.

³⁰ Department of Health (UK), *Animal Tissue into Humans*, p. xi.

³¹ Sykes; D’Apice; Sandrin, *Position Paper of the Ethics Committee of the International Xenotransplantation Association*, p. 199.

risk of transmitting infectious diseases.³² Additional reasons cited for the shift include familiarity with pig anatomy and domestication, pigs' rapid growth and reproduction rates, their relative ease of genetic manipulation, the regulatory flexibility surrounding their use, and their long-established status as a human commodity, which results in less public concern over their application in medical research.

Thus, physiological, medico-technical, practical, and ethical considerations converged to make the transition from primates to pigs as source animals appear the obvious choice.

4. Fragile boundaries

Research on pigs has shown that they possess evolved capacities for memory, intelligence, sociality, emotional complexity, and self-awareness³³—abilities often cited in arguments for elevating primates' moral status and for making personhood claims on their behalf. This undermines any clear-cut boundary arguments between the two species. Even more: it poses a dilemma, since by the same ethical reasoning the use of pigs must appear just as unacceptable as the use of nonhuman primates.

Public campaigning for animal rights and against animal use has often been most effective when the pain and suffering of primates are made visible. Notable examples include the termination of xenotransplantation research in the UK following the publication of an undercover report by the animal rights group Uncaged Campaigns, entitled "Diaries of Despair", which detailed welfare issues involving laboratory animals.³⁴ The biotechnology company involved, Imutran, was dissolved by its parent firm, Novartis. In other cases, such as the 2020 release of footage and reports by the People for the Ethical Treatment of Animals (PETA) documenting suffering monkeys in the xenotransplantation laboratory at the University of Alabama,³⁵ there was no significant uptake by popular media and no resulting public mobilization.

In contrast, because pigs are widely consumed as part of many people's diets, their mental and cognitive abilities are often ignored or downplayed to avoid the cognitive dissonance that arises from caring about animals while continuing to eat meat. This phenomenon, known as the "meat paradox", is also discussed under the term "meat-related cognitive dissonance" (MRCD).³⁶ As a result, there is little public resistance to the idea of using pigs as organ providers for transplantation purposes, and consequently, little hesitation in publicly communicating this practice.

However, the crucial role of nonhuman primates as stand-in models for humans in xenotransplantation is largely absent from public outreach, as well as from public or stakeholder surveys. Lesley Sharp examines the narratives of

³² Sharp, *Monkey Business*.

³³ Watson, *The whole hog*; Gieling; Nordquist; Van Der Staay, *Assessing learning and memory in pigs*; Marino; Colvin, *Thinking pigs*.

³⁴ E.g., Sharp, *The transplant imaginary*.

³⁵ See: Brown, *UAB Experimenters Perform Unauthorized Surgeries, Falsify Records*.

³⁶ Loughnan; Haslam; Bastian, *The role of meat consumption in the denial of moral status and mind to meat animals*; Bastian et al., *Don't mind meat?*; Benningstad; Kunst, *Dissociating meat from its animal origins*; Rothgerber, *Meat-related cognitive dissonance*.

xenotransplantation within the research community, noting their tendency to sideline the near past and near future in favour of framing the field in terms of a distant past and an aspirational long-term future.³⁷ In this narrative, primates appear as once-used sources in the historical achievements of transplantation pioneers, while visions of the future imagine human patients saved by animal organs—with pigs fulfilling the role where primates once failed.

Nevertheless, there are strong voices within the xenotransplantation research community that question the scientific sustainability of experiments involving nonhuman primates. This skepticism is not necessarily rooted in ethics but in data: nonhuman primates respond to pig antibodies in ways that humans do not, an immune response due to a “fourth xenoantigen”.³⁸ For this reason, continued pig-to-primate transplantation experiments are partly seen as having reached their scientific limits.

5. Humanization as dehumanization?

What it means to be human—i.e., humanness—can be identified along two dimensions.³⁹ Under the notion of human uniqueness, emphasis is placed on characteristics acquired through socialization, such as civility, cognition, and refined emotions. These traits are used to distinguish humans from animals. Human nature, in contrast, is invoked to differentiate us from machines such as robots and is characterized by qualities like vitality, warmth, and emotions—traits understood as being inherent to our species. Consequently, two forms of dehumanization can be distinguished: animalization and objectification. The former calls into question a person’s intelligence, rationality, and morality; the latter denies humanity in terms of emotionality, vitality, individuality, and autonomy. These forms are not mutually exclusive and can apply to the same person or group simultaneously.

What, then, we may ask, is the treatment that animals receive when targeted by humans? Ironically, in the case I focus on in this paper—xenotransplantation—the animals involved, namely simians and pigs, are subject to two mechanisms or dimensions: objectification and humanization. As laboratory animals, these beings are treated merely as bodies on which experimental studies are performed, serving as instruments for the potential or actual benefit of humans, who are the ultimate recipients of whatever product, treatment, or therapy proves effective. More broadly, they contribute to basic research that advances scientific knowledge and technological progress.

Pigs, as genetically engineered transgenic beings bred to provide organs for human patients, have become highly valuable commodities, their worth measurable in monetary terms. These pigs are “humanized” in a literal, biological sense through the insertion of human genes into their genetic makeup—but their humanization may be more complex than this.

Within bioethical discourse, the recognition of nonhuman primates’ proximity to human capabilities has led to an ethical consensus excluding them as source

³⁷ Sharp, *Monkey business*.

³⁸ Cooper, *Advancing xenotransplantation to the clinic*.

³⁹ Haslam; Loughnan; Holland, *The psychology of humanness*.

animals for xenotransplantation. Apes, in particular, have been removed from such research entirely, not least because of their endangered status. Monkeys such as baboons and macaques are still used, but no longer as source animals; instead, they serve in a more advanced role as proxies for human transplant recipients.

As xenotransplantation approaches clinical trials⁴⁰, an open question remains regarding the status pigs will hold once they are firmly established as stand-ins for humans on the donor side of transplantation, effectively substituting for humans as "providers" of life-saving organs.

6. Ambiguity of pig trajectories

Pigs, therefore, occupy an ambiguous role in xenotransplantation. On the one hand, they are objectified and instrumentalized much as in meat production. However, instead of yielding body parts destined to become meat products (ham, bacon, shoulder, etc.), they provide biotechnologically advanced, genetically modified organs as manufactured products. These animals are not used for pleasure (meat, milk, eggs) or entertainment (zoos, circuses, horse racing, cockfighting, etc.). In fact, they are largely hidden from public view and are not intended to come into contact with humans—except for veterinary staff in protective suits—until after death, when their organs are transplanted into human bodies.

To be fair, they serve a far more honourable cause: saving lives. It is also difficult to argue that their husbandry is worse than that of industrially farmed pigs. Admittedly, neither practice meets the standards of species-appropriate care. In xenotransplantation, pigs are kept in sterile environments and often in partial isolation; given their high financial value, their health is meticulously monitored. By contrast, in industrial farming, pigs are kept in overcrowded, noisy, and cramped conditions, often with steel grid floors, minimal space to move, and little attention paid to individual health needs.

On the other hand, the pig takes on the role of a human surrogate, potentially even receiving a moral "upgrade" in the hierarchy of living beings. They replace human organs in two senses: animal parts are transplanted into humans in place of the individual's original organs, and they substitute for human organ donations (allotransplants) by filling the shortage left by the scarcity of human donors. Efforts to replace experiments on nonhuman primates with experiments on deceased persons (those declared brain-dead) have so far been unsuccessful, partly due to ethical objections to using brain-dead individuals for research. From a mediotecchnical standpoint, such a replacement would present specific challenges. From an animal ethics perspective, however, substituting experiments on nonhuman primates is imperative—not least to uphold, even if only symbolically, the ethical significance attributed to these primates, as described above.

⁴⁰ First human clinical trials on kidney xenotransplantation received approval in the United States See: Mallapaty; Kozlov, *The science behind the first pig-organ transplant trial in humans*.

6.1 Commodification via alienation

Estimates of the costs or monetary value of genetically engineered pigs for xenotransplantation are not publicly available. However, the cost of xenografts is assumed to be significantly higher than that of allotransplant procurement.⁴¹ Some genetically engineered pig producers have suggested market values of around USD 1 million per pig kidney.⁴² The global xenotransplantation market was valued at approximately USD 13 million in 2021 and is projected to rise to USD 25 million by 2029.⁴³ As products and commodities, engineered pigs form part of "biocapital".⁴⁴ Kaushik Sunder Rajan introduced the term to highlight that the life sciences are not solely about producing knowledge; they are deeply intertwined with market logics, where biological entities—such as genes, cells, and bodies—become forms of capital through processes like patenting, commodification, and commercialization.⁴⁵ He examines the entanglement of bioscience and contemporary capitalism, which he terms "technoscientific capitalism". Like any other form of capital, biocapital creates financial winners and losers in the "bioeconomy".⁴⁶ In this sense, xenotransplantation also risks exacerbating issues of social justice and inequality.⁴⁷

Given the time, effort, and financial resources invested in xeno-pigs, they have become formidable monetary assets—commodities that generate both hope⁴⁸ and hype⁴⁹—and that are essential to sustaining a venture-capital-driven industry.

Like pigs in the meat industry, we rarely, if ever, encounter these animals directly. Instead, we encounter their products: either packaged meat—portioned, weighed, and wrapped in plastic—or manufactured organs and other body parts of transgenic origin. In both cases, alienation characterizes the human-pig relationship. The intended effect is to avoid associating the product with a living being, and thus with the death for which one might bear moral accountability. In xenotransplantation, this alienation may also pre-empt questions about the recipient's sense of identity or self-perception.

6.2 The stand-in human

The ethical elevation of nonhuman primates—manifested in their humanization or personification, depending on the underlying ethical rationale—is reflected in xenotransplantation by their reassignment from organ source to organ recipient (in pre-clinical studies), with pigs now taking on the donor role. While nonhuman primates still participate in the experimental stage of xenotransplantation, their role represents an "upgrade," so to speak, within the hierarchy of species involved in this research. Owing to their human-likeness, they

⁴¹ Vasudev; Cooper, *How much will a pig organ transplant cost?*

⁴² E.g.: Agence France-Presse, *A US farm breeds pigs for human kidney transplants*.

⁴³ Data Bridge Market Research, *Unlocking the Future of Medicine*.

⁴⁴ Sharp, *The transplant imaginary*; Carr, *Species of contagion*.

⁴⁵ Sunder Rajan, *Biocapital*.

⁴⁶ OECD, *The bioeconomy to 2030*.

⁴⁷ Sparrow, *Xenotransplantation, consent and international justice*.

⁴⁸ Brown, *Xenotransplantation*; Kögel et al., *Engineering organs, hopes and hybridity*.

⁴⁹ Carr, *Species of contagion*, applying Sunder Rajan's conceptual framework to xenotransplantation.

can serve as stand-ins for human recipients.⁵⁰ They receive organs in place of humans—a position that humans themselves have only recently begun to reclaim. With this “privileged” role in the xenotransplantation research process, it becomes clearer why the use of nonhuman primates can still be regarded as ethically permissible, even after they have been declared beings of sufficient moral worth not to be used as source animals. Their ethical approximation to humans reduces the alienation felt toward them, sparing them from the instrumentalized role of organ source and granting them the questionable honour of serving as recipients in pig-to-nonhuman-primate transplantation experiments. Ultimately, however, this shift has led to a reduced demand for and use of nonhuman primates in xenotransplantation research.

For pigs, one can diagnose an increase in alienation. In addition to being hidden from public view—housed in specific-pathogen-free facilities that are just as inaccessible as industrial pig farms—they are also further alienated from their unmodified conspecifics. While indistinguishable to the eye, the transgenic pig possesses a different genetic makeup.⁵¹ Typically, these animals undergo “triple knockout” modifications—loss-of-function mutations eliminating the pig-specific antigens α Gal, Neu5Gc, and Sda—to prevent rejection of the transplanted organ in humans. Additional knockouts may target porcine endogenous retroviruses (PERVs) or limit organ growth to achieve a better permanent size fit. Human genes are also inserted to enhance compatibility, for instance, by preventing immune attack through complement regulatory proteins and by regulating blood coagulation and inflammation. The genetically modified pigs (GM pigs) used in experimental “compassionate use” or “expanded access”⁵² procedures in the United States—produced by two biotechnology companies—had 10 and 69 genetic edits, respectively, with the latter figure including 59 additional edits to eliminate all detectable PERV elements from that pig line’s genome.⁵³

Once xenotransplantation reaches the clinical stage, the pig in pig-to-human transplantation serves as a human stand-in—but on the opposite side of the donor–recipient equation, taking the donor position that humans occupy in allotransplantation. In this role, pigs become “noble,” albeit involuntary, donors of the “gift of life” to humans. Symbolically, they are elevated into the human realm, serving as twofold stand-ins: for humans as donors, and for human body parts as such—albeit only post-mortem. By “sacrificing” their lives, they live on in another form, as functioning organs in human bodies and as givers of second chances at life.

⁵⁰ As Sharp, *The transplant imaginary*, argues, laboratory animals always stand in for humans insofar as they are expected to approximate or simulate human conditions. In other words, drugs or treatments that prove effective in laboratory animals are ideally taken to indicate effectiveness when applied to humans with the same conditions or diseases. Here, I restrict the notion of animals standing in for humans to whole-bodied individuals, including their assumed human or personified role (and the moral value attached to it) as either “donor” or “recipient” of a transplant. In this framework, the established clinical standard of allotransplantation—humans donating grafts to other humans—serves as the “original” case, with both roles substituted by different animal species in xenotransplantation.

⁵¹ Lei et al., *Genetic engineering of pigs for xenotransplantation to overcome immune rejection and physiological incompatibilities*; Ali et al., *What genetic modifications of source pigs are essential and sufficient for cell, tissue, and organ xenotransplantation?*

⁵² “Expanded access” is the terminology used by the Food and Drug Administration (FDA) of the United States that is responsible for the allowance for medical treatments such as xenotransplantation.

⁵³ Peterson et al., *Physiological basis for xenotransplantation from genetically modified pigs to humans*.

This choice of words is not meant to be cynical; I am well aware that pigs themselves are indifferent to whatever noble reasoning may be invoked to justify their deaths. Yet, in the symbolic realm, shifts in the ordering of meanings can have consequences for the treatment of animals in the future.

Unlike meat, which is consumed, digested, and excreted, transplanted animal organs are integrated as permanently living parts of the human recipient's body—responsible for keeping the organism alive as a whole. As such, these organs carry a different connotation, and pigs themselves acquire a new significance compared to their counterparts bred for chops or ribs.

So far, there have been no systematic reports on xenotransplant recipients' views of their incorporated xenografts and the animals from which they came. However, studies with xeno-islet recipients reveal various strategies for negotiating the origin of the transplanted material: normalization (accepting animal use as natural for humans) or avoidance (downplaying or ignoring the animal origin due to discomfort), sometimes driven by negative stereotypes about pigs or feelings of guilt.⁵⁴ Thus, acknowledging that an animal had to die so that one might live—and that its organ remains inside one's body—may lead recipients to downplay the pig's moral value as a way to manage guilt or deflect criticism.

Another possible strategy, however, is to extend credit not only to the medical staff and the technological innovation involved but also to the animal itself, recognizing its role as the bearer of life-saving organs. This could contribute to elevating pigs' perceived moral status, balancing concerns about self-esteem (the idea that incorporating parts from a cognitively advanced and intelligent being might sit better with one's identity than parts from a lower-ranked animal) and countering stereotypes that portray pigs as dirty, greedy, lazy, or unintelligent.

7. A speculative scenario

According to the Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO), global meat production reached 361 million tonnes in 2022—an increase of 55% compared to the year 2000.⁵⁵ While meat consumption has stagnated in some high-income countries, global per capita meat consumption is projected to rise by 0.9 kg per year.⁵⁶ High-income countries still consume several times more meat than other nations; despite accounting for only 17% of the world's population, they are responsible for 35% of global meat consumption.⁵⁷

As Julian Koplin convincingly argues, analogies in bioethics—such as the claim that using pigs for transplantation is less bad than using them for meat production, and therefore must be ethically permissible—should not be accepted at face value. Instead, they warrant critical re-examination of the underlying practices.⁵⁸ Yet, current trends in animal use and meat production show no signs of reversing. In this light, the greatest future challenge to xenotransplantation's public reputation may emerge from the rise of cultivated (in vitro) meat.

⁵⁴ Lundin, *The boundless body*; Lundin, *Creating identity with biotechnology*.

⁵⁵ FAO, *World Food and Agriculture*.

⁵⁶ OECD/FAO, *OECD-FAO Agricultural Outlook 2025-2034*.

⁵⁷ OECD/FAO, *OECD-FAO Agricultural Outlook 2025-2034*.

⁵⁸ Koplin, *'It's Not Worse than Eating Them'*.

The emerging field of meat cultivated from animal cells—grown in living systems or bioreactors—has moved well beyond the proof-of-concept burger to structured, whole-cut products. For now, scalability and economic viability remain significant hurdles.⁵⁹ However, once cultivated meat achieves price parity with meat from slaughtered animals, one may expect the market for the latter to contract sharply. Choosing animal-derived meat in the presence of equally affordable, animal-harm-free alternatives would signal moral bankruptcy—whether in one's own eyes or in the perception of others. As the conventional meat market declines, xenotransplantation could attract increased scrutiny as one of the last major industries reliant on killing animals, drawing attention from animal rights and welfare organizations as well as from a public that, until now, has largely ignored it—an indifference that has helped facilitate its relatively smooth development. If xenotransplantation becomes a standard clinical practice by that time, pigs could benefit from their enhanced image as ethically elevated stand-ins for human life-savers.

One question for the future, however, extends beyond the animals themselves: how will the human recipients be (de)coded? Haslam et al. identify modern medicine as an example of the objectifying form of dehumanization, in which patients are treated as "mindless bodies" receiving standardized interventions, with little regard for autonomy or individuality.⁶⁰ In xenotransplantation, matching bodies and body parts occurs at a molecular level: porcine genes are knocked out or modified, human genes inserted, drugs and immunosuppressants administered, and human recipients selected based in part on their individual sensitivity to human and pig antibodies. As Thomas Lemke observes:

If as a consequence of bioscientific innovations the living body is regarded today less as an organic substratum than as molecular software that can be read and rewritten, then the question as to the foundations, means, and ends of biopolitics needs to be posed in a different manner.⁶¹

8. Conclusion

The sentiment that one should not tinker with natural boundaries has also been raised in opposition to xenotransplantation. Yet, tinkering with such boundaries can be seen as the quintessential feature of modern science and medicine. Moreover, the very premise of these objections—a clear-cut division between nature and culture—has been eroded for some time. This is a central insight of the field now known as Science and Technology Studies,⁶² though it also can draw on much older metaphysical traditions.

Contributing to the "ontological turn" in anthropology, Philippe Descola and Eduardo Viveiros de Castro develop their thinking from their work on Amerindian perspectives, as does Eduardo Kohn, who, however, prioritizes the semiotic over the ontological, proposing a "semiotic ecology" in which humans, animals, plants,

⁵⁹ Hauser et al., *Challenges and opportunities in cell expansion for cultivated meat*.

⁶⁰ Haslam; Loughnan; Holland, *The psychology of humanness*.

⁶¹ Lemke, *Biopolitics*.

⁶² E.g.: Latour, *We have never been modern*; Haraway, *A manifesto for cyborgs*; Haraway, *When species meet*.

and spirits are all enmeshed in a shared web of signs.⁶³ Descola describes a “society of nature” in which animals, plants, and even landscape features are treated as intentional subjects.⁶⁴ Similarly, Viveiros de Castro emphasizes that Amazonian peoples conceive of animals, plants, and spirits as persons, thereby defying modern distinctions between nature and culture, animal and human.⁶⁵ In this perspective, all Amazonian subjects—equipped with a soul or intentionality—see themselves as persons, indeed as “human.” It is always the *other* who is regarded as nonhuman. As he writes: “The common condition of humans and animals is not animality but humanity.”⁶⁶ What separates species is not the possession of culture (as modern Western thought assumes), but differences in bodies. Culture, in Amazonian thought, is what unites beings; nature is what separates them. To understand others means to take their perspective. Cannibalism—the incorporation of another’s body parts—in this view, is not merely an act of consumption, but the assimilation of “the signs of his alterity, the aim being to reach his alterity as point of view on the Self.”⁶⁷ In Amazonia, as Carlos Fausto argues, prey needs to be transformed (foremost through cooking or roasting) into an object (food) in order to prevent the effects of engaging with the subject or spirit part of the killed being, as would likely occur if consumed raw.⁶⁸ This effect, however, is not foreign to Western civilization. In particular, fleshy organic components can cause repulsion and unease among recipients, as they tend to be linked to their original bearers.⁶⁹ Objects out of place have, in Mary Douglas’ terms, their “half identity” clinging to them.⁷⁰ In the case of transplanted animal organs, they are live material that is supposed to stay alive. They cannot be absorbed or purified and hence retain this identity.⁷¹

In one of his late papers, Claude Lévi-Strauss provocatively stipulates that “we are all cannibals”, pointing to medical ways of incorporating human material, whether through blood transfusions or the transplantation of body parts.⁷²

I am not advocating, naively, that xenotransplantation patients should adopt the perspective of the animal whose parts they have received. Rather, this perspective can teach us to acknowledge alterity instead of downplaying the differences between beings. Recognizing a shared “culture” that prevails over natural differences separating us could be a powerful concept—not only for those transgressing “natural” boundaries, but for society at large. Given that humans and nonhumans increasingly participate in a shared ecological and epidemiological life—marked by zoonotic disease and environmental devastation—this is likely to become even more pertinent. It also invites us to see animals as having their own perspectives, deserving of respect—a respect that seems to have been lost in the case of animals used in industrial processing.

⁶³ Kohn, *How forests think*.

⁶⁴ Descola, *Beyond nature and culture*.

⁶⁵ Viveiros de Castro, *Cannibal metaphysics*.

⁶⁶ Viveiros de Castro, *Cannibal metaphysics*, p. 68.

⁶⁷ Viveiros de Castro, *Cannibal metaphysics*, p. 142.

⁶⁸ Fausto, *Feasting on people*. This differentiation allows Fausto to distinguish between anthropophagy and cannibalism.

⁶⁹ Haddow, *Embodiment and everyday cyborgs*. As such, when it comes to body incorporation, artificial devices are preferred because they don’t have a history, in contrast to fleshy material.

⁷⁰ Douglas, *Purity and danger*.

⁷¹ Cook; Osbaldiston, *Pigs hearts and human bodies*.

⁷² Lévi-Strauss, *We are all cannibals*; Lévi-Strauss, *A Lesson in Wisdom from Mad Cows*. He also makes the point that eating others includes the identification with them.

The notion of “standing in” for humans, as discussed in this text, goes beyond the mere physical presence of a body. It reflects the ethical standing of a species in relation to humans. The next step would be to appreciate the *individual* animal—not merely as a representative specimen, but as a subject with its own intentionality.

References

- AGENCE FRANCE-PRESSE. *A US farm breeds pigs for human kidney transplants*. 17 Dec. 2024. Available in: <https://www.france24.com/en/live-news/20241217-a-us-farm-breeds-pigs-for-human-kidney-transplants>. Last access: 27 Jul. 2025.
- ALI, Asghar *et al.* What genetic modifications of source pigs are essential and sufficient for cell, tissue, and organ xenotransplantation? *Transplant International*, v. 37, e13681, 2024.
- BASTIAN, Brianna *et al.* Don't mind meat? The denial of mind to animals used for human consumption. *Personality and Social Psychology Bulletin*, v. 38, n. 2, p. 247–256, 2012.
- BENNINGSTAD, Nina C. G.; KUNST, Jeroen R. Dissociating meat from its animal origins: A systematic literature review. *Appetite*, v. 147, p. e104554, 2020.
- BROWN, Keith. *UAB Experimenters Perform Unauthorized Surgeries, Falsify Records*. Peta, 9 Jun. 2022. Available in: <https://www.peta.org/news/uab-experimenters-perform-unauthorized-surgeries-falsify-records/>. Last access: 01 Ago. 2025.
- BROWN, Nik. Xenotransplantation: normalizing disgust. *Science as Culture*, v. 8, n. 3, p. 327–355, 1999.
- CARR, Ray. *Species of contagion*. Animal-to-human transplantation in the age of emerging infectious disease. Singapore: Palgrave Macmillan, 2022.
- CAVALIERI, Paola; SINGER, Peter (eds.). *The Great Ape Project*. Equality beyond humanity. London: Fourth Estate, 1993.
- CHARTERS, Jacob D. *The importance of storytelling in shaping attitudes towards jaguars (Panthera onca) and parallels with folklore of non-indigenous traditional communities of the Central Amazon Basin*. 2019. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.
- CHRULEW, Matthew. Animals as biopolitical subjects. In: CHRULEW, Matthew; WADIWEL, Dinesh J. (eds.). *Foucault and animals*. Leiden: Brill, 2017. p. 222–238.
- CIMATTI, Felice; SALZANI, Carlo (eds.). *The biopolitical animal*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2024.
- COOK, Peta S. *Science Stories*. Selecting the source animal for xenotransplantation. Social Change in the 21st Century 2006 Conference Proceedings. Queensland University of Technology, 2006.
- COOK, Peta S.; OSBALDISTON, Nicholas. Pigs hearts and human bodies: A cultural approach to xenotransplantation. *M/C Journal*, v. 13, n. 5, 2010.
- COOPER, David K. C. Advancing xenotransplantation to the clinic: How relevant is the pig-to-nonhuman primate kidney transplantation model today? *Transplantation*, v. 106, n. 9, p. 1717–1719, 2022.
- DARIO, Fabio R. Fantastic entities of the Amazonian indigenous culture. *World News of Natural Sciences*, v. 50, p. 159–177, 2023.
- DATA BRIDGE MARKET RESEARCH. *Unlocking the Future of Medicine: Exploring the Science and Ethics of Xenotransplantation in Healthcare*. Oct, 04 2023. Available in: <https://www.databridgemarketresearch.com/news/global-xenotransplantation-market>. Last access: 29 Jul. 2025.
- DEPARTMENT OF HEALTH (UK). *Animal tissue into humans*. A report by the Advisory Group on the Ethics of Xenotransplantation. London: HMSO, 1997.

- DESCHAMPS, Jack-Yves *et al.* History of xenotransplantation. *Xenotransplantation*, v. 12, n. 2, p. 91–109, 2005.
- DESCOLA, Philippe. *Beyond nature and culture*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2013.
- DOUGLAS, Mary. *Purity and danger*. London: Routledge and Keegan Paul, 1976.
- ESPOSITO, Roberto. *The third person*. Cambridge, MA: Polity Press, 2012.
- FAO. *World food and agriculture: statistical yearbook 2024*. Rome, 2024.
- FAUSTO, Carlos. Feasting on people: eating animals and humans in Amazonia. *Current Anthropology*, v. 48, n. 4, p. 497–530, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *Society must be defended*. Lectures at the Collège de France, 1975–1976. London: Allen Lane, 2003.
- GIELING, Elly T.; NORDQUIST, Reinette E.; VAN DER STAAY, Frans J. Assessing learning and memory in pigs. *Animal Cognition*, v. 14, p. 151–173, 2011.
- HADDOW, Gill. *Embodiment and everyday cyborgs*. Technologies that alter subjectivity. Manchester: Manchester University Press, 2021.
- HANSSON, Kristofer. The reconfigured body. Human-animal relations in xenotransplantation. *Kulturstudier*, v. 2, n. 2, p. 142–156, 2011.
- HARAWAY, Donna. A manifesto for cyborgs: science, technology, and socialist feminism. *Socialist Review*, n. 80, p. 65–108, 1985.
- HARAWAY, Donna. *When species meet*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2008.
- HASLAM, Nick; LOUGHNAN, Steve; HOLLAND, Elise. The psychology of humanness. In: GERVAIS, Sarah J. (ed.). *Objectification and (de)humanization*. New York: Springer, 2013. p. 25–51.
- HAUSER, Marc *et al.* Challenges and opportunities in cell expansion for cultivated meat. *Frontiers in Nutrition*, v. 11, 1315555, 2024.
- JASANOFF, Sheila; KIM, Sang-Hyun. Containing the atom: sociotechnical imaginaries and nuclear power in the United States and South Korea. *Minerva*, v. 47, n. 2, p. 119–146, 2009.
- KIRK, Robert G. W. The birth of the laboratory animal: biopolitics, animal experimentation, and animal wellbeing. In: CHRULEW, Matthew; WADIWEL, Dinesh J. (eds.). *Foucault and animals*. Leiden: Brill, 2017. p. 191–221.
- KÖGEL, Johannes *et al.* Engineering organs, hopes and hybridity: considerations on the social potentialities of xenotransplantation. *Medical Humanities*, v. 51, n. 1, p. 180–184, 2025.
- KOHN, Eduardo. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley, CA: University of California Press, 2013.
- KOPLIN, Julian J. 'It's not worse than eating them': the limits of analogy in bioethics. *Monash Bioethics Review*, v. 38, n. 2, p. 129–145, 2020.
- LATOUR, Bruno. Give me a laboratory and I will raise the world. In: KNORR-CETINA, Karin; MULKAY, Michael (eds.). *Science observed*. London: Sage, 1983. p. 141–170.
- LATOUR, Bruno. *We have never been modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

LEI, Tao *et al.* Genetic engineering of pigs for xenotransplantation to overcome immune rejection and physiological incompatibilities: the first clinical steps. *Frontiers in Immunology*, v. 13, p. e1031185, 2022.

LEMKE, Thomas. *Biopolitics*. An advanced introduction. New York, NY: New York University Press, 2011.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A lesson in wisdom from mad cows. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *We are all cannibals: and other essays*. New York: Columbia University Press, 2013. p. 112–119.

LÉVI-STRAUSS, Claude. We are all cannibals. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *We are all cannibals: and other essays*. New York: Columbia University Press, 2013. p. 83–89.

LOUGHNAN, Sarah; HASLAM, Nick; BASTIAN, Brianna. The role of meat consumption in the denial of moral status and mind to meat animals. *Appetite*, v. 55, n. 1, p. 156–159, 2010.

LUNDIN, Susanne. Creating identity with biotechnology: the xenotransplanted body as the norm. *Public Understanding of Science*, v. 11, n. 4, p. 333–345, 2002.

LUNDIN, Susanne. The boundless body: cultural perspectives on xenotransplantation. *Ethnos*, v. 64, n. 1, p. 5–31, 1999.

MALLAPATY, Smriti; KOZLOV, Max. The science behind the first pig-organ transplant trial in humans. *Nature*, 04 Feb. 2025. Available in: <https://www.nature.com/articles/d41586-025-00368-w>. Last access: Ago. 01, 2025.

MARINO, Lori; COLVIN, Christine M. Thinking pigs: a comparative review of cognition, emotion, and personality in *Sus domesticus*. *International Journal of Comparative Psychology*, v. 28, 2015.

MOU, Liang; PU, Zhengrong; COOPER, David K. C. Clinical xenotransplantation of gene-edited pig organs: a review of experiments in living humans since 2022. *Medicine Bulletin*, v. 1, p. 77–85, 2025.

NUFFIELD COUNCIL ON BIOETHICS. *Animal-to-human transplants: the ethics of xenotransplantation*. London: Nuffield Council on Bioethics, 1996.

OECD. *The bioeconomy to 2030*. Designing a policy agenda. Paris: OECD, 2006.

OECD/FAO. *OECD-FAO agricultural outlook 2025–2034*. Paris; Rome: OECD Publishing; FAO, 2025.

PETERSON, Lisa *et al.* Physiological basis for xenotransplantation from genetically modified pigs to humans. *Physiological Reviews*, v. 104, n. 3, p. 1409–1459, 2024.

ROTHGERBER, Haley. Meat-related cognitive dissonance: a conceptual framework for understanding how meat eaters reduce negative arousal from eating animals. *Appetite*, v. 146, 104511, 2020.

SHARP, Lesley A. Monkey business: interspecies longing and scientific prophecy in experimental xenotransplantation. *Social Text*, v. 29, n. 1, p. 43–69, 2011.

SHARP, Lesley A. *The transplant imaginary*. Mechanical hearts, animal parts, and moral thinking in highly experimental science. California: University of California Press, 2014.

SINGER, Peter. *Practical ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

SPARROW, Richard. Xenotransplantation, consent and international justice. *Developing World Bioethics*, v. 9, n. 3, p. 119–127, 2009.

- SUNDER RAJAN, Kaushik. *Biocapital: the constitution of postgenomic life*. Durham: Duke University Press, 2006.
- SYKES, Megan; D'APICE, Anthony; SANDRIN, Mauro. Position paper of the Ethics Committee of the International Xenotransplantation Association. *Xenotransplantation*, v. 10, n. 3, p. 194–203, 2003.
- VASUDEV, Kannan; COOPER, David K. C. How much will a pig organ transplant cost? A preliminary estimate of the cost of xenotransplantation versus allotransplantation in the USA. *Xenotransplantation*, v. 32, n. 1, e70018, 2025.
- VIDAL DE BATTINI, Berta Elena. *Cuentos y leyendas populares de la Argentina*. Tomo 8. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas, 1984.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Cannibal metaphysics*. Minneapolis, MN: Univocal Publishing, 2014.
- WADIWEL, Dinesh. *The war against animals*. Leiden: Brill, 2015.
- WATSON, Lyall. *The whole hog: exploring the extraordinary potential of pigs*. Washington: Smithsonian Books, 2004.
- WOLF, Eckhard *et al.* Designer pigs for xenogeneic heart transplantation and beyond. *Disease Models & Mechanisms*, v. 16, n. 5, 2023.
- WOLFE, Cary. *Before the law: humans and other animals in a biopolitical frame*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.



Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

DOSSIÊ ESPECIAL

LOS ORGANISMOS BIOPOÉTICOS DE LA BIOPOLÍTICA

BIPOETIC ORGANISMS OF BIOPOLITICS

OS ORGANISMOS BIOPOÉTICOS DA BIOPOLÍTICA

Jorge Vélez Vega  

Centro de Investigación y Docencia Económicas A. C. (CIDE),
Ciudad de México, México

Submetido em: 24/06/2025

Aceito em: 05/09/2025

Publicado em: 14/10/2025

Como citar: VÉLEZ VEGA, Jorge. Los organismos biopoéticos de la biopolítica. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e59892, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.59892



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Jorge Vélez Vega realiza una estancia posdoctoral en el CIDE. Sus áreas de investigación son la racionalidad biopolítica vinculada con las tecnologías, así como el umbral de modernidad biológica relacionado con la biopoética de la regeneración.

Resumen

Por medio de las redes sociales, las sociedades contemporáneas, entretejidas por el biopoder y el capitalismo, producen imitaciones y copias de escenas que ya se han vuelto parte de la convención y la norma sociales. Frente a este tipo de imitación que se ha convertido en moneda corriente, cabe imitar el tipo de imitación cínica para tratar de cambiarla, alterarla o falsificarla, al tomar como modelos de imitación las vidas de otros animales, así como al hecho de vivir de acuerdo con la naturaleza. De esta manera resultaría posible desobedecer las convenciones sociales y confrontar el orden establecido. La elaboración de la propuesta, estructurada como una biopoética de la imitación, recolecta elementos de tres ejemplos para exponer el contraste de la imitación producto del biopoder y del capitalismo contemporáneos; tres propuestas que fomentan la imitación de la animalidad: etología, comunidad y biopoética; y la manera de vivir de acuerdo con la naturaleza relacionada con la perspectiva biológica centrada en organismos. La conclusión sostiene que el hecho de vivir biopoéticamente de acuerdo con el modo de ser de los organismos promete una comunidad cuyo poder de vida y *telos* apunten a la coexistencia y coproducción entre organismos relacionados con el ambiente.

Palavras clave

Biopolítica; biopoética; imitación; organismo.

Abstract

Through social media, contemporary societies, interwoven by biopower and capitalism, produce imitations and copies of scenes that have already become part of social convention and norm. Faced with this type of imitation that has become current currency, it is possible to imitate the cynical type of imitation in an attempt to change, alter, or falsify it, using the lives of other animals as models of imitation, as well as the act of living in accordance with nature. In this way, it would be possible to disobey social conventions and confront the established order. The elaboration of the proposal, structured as a biopoetics of imitation, compiles elements from three examples of imitation to expose the contrast between imitation resulting from contemporary biopower and capitalism; three proposals that encourage the imitation of animality: ethology, community, and biopoetics; and the way of living in accordance with nature related to the organism-centered biological perspective. The conclusion holds that living biopoetically in accordance with the way of being of organisms promises a community whose power of life and *telos* point to coexistence and coproduction among organisms related to the environment.

Keywords

Biopolitics; biopoetics; imitation; organism.

Resumo

Através dos media sociais, as sociedades contemporâneas, entrelaçadas pelo biopoder e pelo capitalismo, produzem imitações e cópias de cenas que já se tornaram parte de convenção e norma social. Perante este tipo de imitação que se tornou comum, é possível imitar o tipo cínico de imitação na tentativa de a mudar, alterar ou falsificar, utilizando a vida de outros animais como modelos de imitação, bem como o ato de viver em conformidade com a natureza. Desta forma, seria possível desobedecer às convenções sociais e confrontar a ordem estabelecida. A elaboração da proposta, estruturada como uma biopoética da imitação, compila elementos de três exemplos de imitação para expor o contraste entre a imitação resultante do biopoder e do capitalismo contemporâneos; três propostas que fomentam a imitação da animalidade: etologia, comunidade e biopoética; e o modo de viver em conformidade com a natureza relacionado com a perspectiva biológica centrada no organismo. A conclusão sustenta que viver biopoeticamente de acordo com o modo como os organismos são promete uma comunidade cujo poder vital e telos apontam para a coexistência e coprodução entre organismos relacionados com o ambiente.

Palavras-chave

Biopolítica; biopoética; imitação; organismo biológico.

Introducción: mimémata o todo es imitación

[Diógenes] Entraba en el Teatro en contra de los demás que salían. Al preguntarle que por qué, dijo: «Eso es lo que trato de hacer durante toda mi vida».¹

En la actualidad, las redes sociales y ciertas aplicaciones de uso ya corriente hacen manifiesta la capacidad imitativa que tienen los seres humanos en cada producción de imágenes y videos, así como en sus miles de reproducciones y repeticiones que son posibles. No se trata solo de que los seres humanos produzcan una serie de imitaciones y copias de aspectos, gestos, habilidades, incluso hazañas realizadas por otros seres humanos, sino que los dispositivos interconectados con la red mundial muestran la proliferación de la capacidad imitativa que la filosofía griega, en especial la platónica, conocía muy bien. A primera vista, no habría problema alguno con lo que sucede en las redes sociales, así como con los efectos que producen en la sociedad. Después de todo, el Sócrates de Platón, en diálogo con Adimanto, afirmaría que la imitación, como proceso de subjetivación, es importante para cuidar de una *polis*. Tal como se refiere a los guardianes, que si deben imitar algo "que sea aquello que les conviene adquirir desde la infancia: el valor, la templanza, la piedad, la liberalidad y lo demás a esto semejante".² Para Sócrates, la imitación, como proceso que va desde la infancia hasta la juventud, está relacionada con los hábitos, la naturaleza, el cuerpo, la voz y la mente. De ahí que los modelos torpes y viles no sean dignos de imitación. Más aún, Sócrates especifica que no hay que imitar a las mujeres, a los esclavos, a los hombres malos y cobardes, ni mucho menos a los locos. En esta serie de exclusiones solo faltó mencionar a los animales. En este sentido, el proceso de imitación propuesto por Sócrates-Platón busca imitar únicamente *modelos* humanos, que además cumplan con cierto estatus y carácter que actualmente serían identificados como normativos. No sería extraño identificarlos de tal manera, dado que, durante el mismo tiempo que Platón, vivió Diógenes de Sínope quien, en primer lugar, al incluir en su ascesis filosófica lo excluido por la *polis*, imitaba a los animales para desobedecer tanto las costumbres y normas sociales como confrontar el orden establecido y, en segundo lugar, conforme al consejo que le dio Apolo en el Oráculo de Delfos, dedicaba su vida a falsificar la moneda, que en todo caso significaba alterar o cambiar las convenciones, las reglas y las leyes. Así, mientras Platón busca la imitación de humanos por humanos para producir y cuidar una *polis*, Diógenes puso en práctica la imitación de los animales para producir y cuidar una *cosmopolis*. La imitación de los animales llevada a cabo por Diógenes puede relacionarse con el cambio, la alteración o la falsificación del tipo de imitación platónica que solo imita humanos. ¿Será posible que al imitar el modelo cínico de la imitación de la vida de los animales pueda falsificarse el tipo de imitación que ocurre en el presente de las redes sociales, así como en las sociedades muy humanas? Para responder a la pregunta, el ensayo está dividido en tres apartados que exponen 1) el contraste de la imitación producto del biopoder y el capitalismo con la imitación prehistórica; 2) tres

¹ Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*.

² Platón, *La república*, p. 89.

propuestas que fomentan la imitación de la animalidad: etología, comunidad de vida y biopoética; y 3) la manera de vivir de acuerdo con la naturaleza (*kata physin*) en relación con la perspectiva biológica centrada en organismos. Al retomar los elementos obtenidos en cada apartado, la conclusión sostiene que vivir biopoéticamente de acuerdo con el modo de ser de los organismos promete una comunidad cuyo poder de vida y *telos* apunten a la coexistencia y coproducción entre organismos relacionados con el ambiente.

1. Un vistazo al futuro cercano que repite el pasado lejano

En las últimas décadas, la proliferación de redes sociales, así como de ciertas aplicaciones, han masificado un fenómeno en el que dispositivos inteligentes graban videos de movimientos, gestos, chistes, bromas, performances, situaciones y parodias de sucesos realizados, en la mayoría de los casos, por seres humanos (también pueden participar otras entidades vivas, especialmente *animales* y ahora la novedosa inteligencia artificial que genera *animaciones* digitales de todo tipo), para después "compartirlos" en las plataformas si es que no fueron transmitidos en vivo. Las innumerables reproducciones de un video, que a su vez lleva a la "creación" de otros innumerables videos muy parecidos, no solo muestran la avidez y el deseo de consumo de quienes espectan las pantallas, sino también una condición y una capacidad que se pone en acción cada vez que un video reproducido suscita en quien especta un impulso por repetir el *contenido*. Tal capacidad, que está vinculada con ciertas formas de aprendizaje, se hace manifiesta en cada escena que se imita. Tal como las redes sociales lo hacen patente, la imitación de patrones es una de las monedas corrientes que circulan, se intercambian y reproducen en la vir(tu)alidad del internet. Más aún cuando las series de imitaciones se encuentran inscriptas en el capitalismo. Tal como Nicole Shukin ha señalado: "Este es un momento cuando la facultad de copiar e imitar nunca ha sido más inmanente, posiblemente, a los fines y medios del capitalismo".³ En esta situación, las reproducciones, las vistas y los *likes* mueven el capital de otra manera, al mismo tiempo que introducen a la vida en el sistema de producción inmaterial contemporáneo. En este sentido, este análisis de las imitaciones puede inscribirse en el "contexto teórico e histórico del biopoder",⁴ que en este caso responde a las nuevas formas de interconexión humana. Pero justo por la interconexión se suscitan otras formas del control de los cuerpos tanto individuales como poblacionales. Así, se suscitan las condiciones de una producción de imitaciones y copias sin precedentes, que hacen del individuo y de la población, al encontrar espacio en la virtualidad, una forma *común*, cuya duración temporal se reitera por la creación de contenido, así como por sus subsecuentes imitaciones y copias vistas como nuevos originales, que a su vez suscitarán nuevas producciones. Este exceso de la producción vincula lo que Martin Heidegger, durante los años de 1929-1930, identificó como las tres esferas que "arrebata[n] hacia sí al hombre y lo mantienen en movimiento":⁵ el tráfico mundial,

³ Shukin, *Animal Capital*, p. 50.

⁴ Shukin, *Animal Capital*, p. 51.

⁵ Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 109.

Más aún, dicha experiencia carroñera de estos *hombres* fue aprendida por el acto de imitar a las hienas que con sus poderosas mandíbulas son capaces de triturar el hueso para poder chupar o lamer el tuétano. La diferencia es que esos pequeños ejemplares australopécinos, al no tener las mandíbulas adecuadas, utilizaron herramientas y utensilios para hacerse del alimento. Tal como sugiere Roberto Calasso, siguiendo las explicaciones de Binford: "Se trataba de imitar eso, precisamente, sirviéndose de astillas o sílex y de piedras usadas como martillos".¹¹

De esta breve explicación cabe destacar que el mito o el imaginario *idealizado* del *hombre* como cazador poderoso, así como el supuesto machismo que lo caracteriza, tal como lo refiere Binford, se vienen abajo por el hecho de que los ejemplares australopécinos, como el *Zinjanthropus*, para sobrevivir tuvieron que comportarse como carroñeros más que como depredadores; alimentarse del tuétano más que de la carne. Asimismo, cabe señalar algunos rasgos importantes que pueden hacer brotar la diferencia entre la imitación prehistórica y la imitación utilizada, como sugiere Shukin, tanto por el biopoder como por el capitalismo en los últimos siglos: 1) a diferencia de la imitación contemporánea, producida por la copia de patrones de comportamientos humanos, la imitación prehistórica ocurría en relación con otros animales de especies tan diferentes; 2) mientras que la imitación utilizada por el biopoder y el capitalismo solo repite acciones y habilidades concretas que realizan cuerpos concretos, la imitación prehistórica imitaba una capacidad o un tipo de poder de la vida inscripto y ejecutado por cierto animal; 3) al contrario de la imitación del siglo XXI que utiliza la técnica para hacer más efectiva su (re)producción inmaterial de copias y repeticiones en la virtualidad del internet, la imitación prehistórica usaba la técnica como una apertura de posibilidades corporales y materiales; 4) por último, si de sobrevivencia se trata, la imitación prehistórica *hacía* sobrevivir a los australopécinos al imitar a las hienas para lamer y chupar el tuétano, mientras que la imitación expuesta en las redes sociales es la evidencia de que los seres humanos actuales, metafóricamente hablando, sobreviven mientras lamen y chupan el tuétano del biopoder y del capitalismo en cada video que producen y reproducen según los nuevos patrones, habilidades y hazañas humanas por imitar. Así, la primera manera para falsificar la imitación contemporánea enfocada en la imitación de humanos por humanos para humanos sea imitar a otros animales en tanto en cuanto se imita una capacidad o un poder de la vida diferente, así como para dar apertura técnica a otras posibilidades corporales y materiales. Y si de sobrevivencia se trata, la imitación de capacidades o ciertos poderes de la vida inscriptos en las vidas de los animales puede llevar a sobrevivir de otro modo los excesos del capitalismo.

2. El regreso a la animalidad, el regreso a la imitación

Si para Shukin traer del pasado estos ejemplos prehistóricos, que muestran la imitación de la vida de otros animales para confrontar el presente, resulta contradictorio por tratar de mostrar una relación continua entre el potencial subversivo y el mimetismo biológico de manera ahistórica, entonces habría que

¹¹ Calasso, *El cazador celeste*, p. 149.

constituir contra-conductas y prácticas de sí entendidas como resistencia a la biopolítica contemporánea, Matthew Calarco propone un acercamiento etológico profundo "a la buena vida que busca reconstruir a los individuos humanos desde los cimientos y reformar y reorientar sus relaciones existenciales y sociales más básicas en vista de otros animales".¹⁷ Dicha etología (de *éthos* y *logos*) se constituiría como una estética de la existencia que buscaría reformar 1) el *ethos* individual, 2) el *ethos* colectivo y 3) el *ethos* entendido como la morada que se habita. Asimismo, tal como sugiere Calarco, la etología también comprendería el estudio de los animales "en sus hábitats naturales y en y entre su parentesco".¹⁸ Después de todo, para el cinismo era importante observar la vida de otros animales de la cual se inspiraban para actuar en contra de la convención social y de la cultura dominante. Calarco concluye su exposición con una suerte de exhortación a resistir a la biopolítica contemporánea y a un tipo de cultura que ha llevado "a detestar el mundo más-que-humano y a darle la espalda",¹⁹ a través de regresar a la naturaleza en la medida en que se reinventa el significado contemporáneo de *vivir de acuerdo con la naturaleza* (*kata physin*).

En segundo lugar, una vez que establece que una comunidad cínica no se funda en el privilegio del lenguaje, sino en un modo de ser y estar con otras especies (una comunidad más-que-humana), y que la filosofía cínica sitúa la singularidad de los cuerpos, así como su propia materialidad, Vanessa Lemm afirma que los "cínicos superan un discurso filosófico que prioriza la razón y al lenguaje sobre la vida y el cuerpo hacia un ejemplo corporalizado [embodied] de verdad digno de imitación".²⁰ Pero no se trata de imitar a los cínicos, sino de imitar la forma de imitación cínica que invita a entender de alguna manera la singularidad de una vida corporalizada relacionada con una comunidad de la vida: "La singularidad de una vida corporalizada refleja la interrelación y la interdependencia de la vida humana y la vida otra-que-humana ejemplificada por la forma de vida y el pensamiento cínico".²¹ Dicha forma de vida, insiste Lemm, se adquiere mediante una serie de prácticas cuyos rasgos principales son el exilio (modo de habitar un no-lugar de pertenencia que reúne a quienes viven en la exclusión), la pobreza (reconociendo que la riqueza viene de la naturaleza y del libre uso de lo que ofrece) y vivir de acuerdo con la naturaleza ("adoptando la forma de vida de los perros").²² Cabe destacar que la última característica de estas prácticas que preparan el llegar-a-ser del cinismo es la corporalización de la verdad, que "requiere del coraje de decir la verdad sin reservas".²³ Tales prácticas ascéticas, como las refiere Lemm, además de exponer a quien las practica a las contingencias de la vida y a evitar el dominio y la dominación, muestran que "la comunidad de la vida es más poderosa que la relación social y política instituida en la *polis*",²⁴ porque daría apertura corporal e individual a lo humano y más-que-humano. Sobre la animalidad o la posibilidad de llegar-a-ser animal, Lemm sugiere entenderla como una afirmación de la comunidad de la

¹⁷ Calarco, *Turning Back to Nature*, p. 34.

¹⁸ Calarco, *Turning Back to Nature*, p. 35.

¹⁹ Calarco, *Turning Back to Nature*, p. 35.

²⁰ Lemm, *Community and Animality in the Ancient Cynics*, p. 47.

²¹ Lemm, *Community and Animality in the Ancient Cynics*, p. 47.

²² Lemm, *Community and Animality in the Ancient Cynics*, p. 48.

²³ Lemm, *Community and Animality in the Ancient Cynics*, p. 48.

²⁴ Lemm, *Community and Animality in the Ancient Cynics*, p. 48.

transformar tanto la existencia individual como la del mundo. Dichos elementos estarían enmarcados en la tarea de reinventar el significado del famoso lema *vivir de acuerdo con la naturaleza* (*kata physin*).

3. *Kata physin* o la biopoética centrada en la imitación de organismos

Los ejemplos de la imitación prehistórica e histórica, que toman como *modelos* a otros animales tanto para sobrevivir en la naturaleza como para vivir de otra manera en la *polis*, han aportado elementos para llevar a cabo la falsificación de las imitaciones y copias utilizadas por el biopoder y el capitalismo contemporáneos. Respecto de esta contemporaneidad cabe reinventar el significado del hecho de *vivir de acuerdo con la naturaleza* en relación con la perspectiva biológica centrada en el organismo, dado que expone una manera diferente de entender tanto a las entidades vivas como sus relaciones entre ellas y con lo que las rodea. En este sentido, la hipótesis de esta reinvención diría que vivir de acuerdo con la naturaleza implica vivir de acuerdo con el modo de ser de los organismos; que la comunidad de la vida refiere a la interrelación e interdependencia de los organismos; que la morada habitada puede modificarse según la relación organismo-ambiente; y que imitar la forma de vida de los animales conlleva imitar el poder de la vida de los organismos. De esta manera se afirmaría una biopoética en términos de organismos que podría resistir a la biopolítica contemporánea. Es decir, la biopoética sería una fabricación personal de la propia vida y de la conducta estético-moral individual que se fundaría en la imitación de los organismos para no dejarse reducir por la normalización de conductas poblacionales propia de la biopolítica. Asimismo, dicha biopoética al politizarse constituiría una forma de vida a través de la confrontación con el mundo y de la desobediencia del orden establecido.

Después de todo, los seres humanos son organismos interrelacionados e interconectados con otros organismos, tanto de manera interna (por ejemplo, con la microbiota intestinal) como externa (por ejemplo, con un ecosistema). Sin embargo, la importancia del organismo se ha visto opacada por el reduccionismo genético y por el determinismo ambiental. Para ambas perspectivas, el organismo es una entidad pasiva que sería posible solo por la expresión de sus genes o por sus mecanismos de adaptación a un ambiente cambiante que lo somete a diferentes presiones (o se adapta o muere). Asimismo, desde una perspectiva mecanicista se ha hecho de los organismos, tal como se hizo con los animales, máquinas vivientes que no pueden hacer otra cosa más que lo que sus mecanismos y las leyes físicas que rigen les posibilitan. Tanto el código genético y el ambiente como el mecanismo y las leyes físicas hicieron que los organismos tuvieran un papel pasivo en los procesos evolutivos, en la transformación del ambiente y en su ontogénesis.

Para cambiar estas perspectivas biológicas se han realizado algunos intentos, dentro de los que destacan el artículo de Georges Canguilhem titulado *Organismo y máquina* (1976) y el artículo de Richard Lewontin titulado *El organismo como sujeto y objeto de la evolución* (1983). Más recientemente, Daniel J. Nicholson publicó los siguientes artículos titulados *Organisms ≠ Machines* (2013) y *The Return of the Organism as a Fundamental Explanatory Concept in Biology* (2014). Sin

estamos vivos a través de los demás".⁴¹ Además, cabe afirmar que la condición de la vida, es decir la estrecha relación entre organismos, no está basada o fundada en hechos verbales o algorítmicos. Más bien, en cuanto principio de creatividad, dicha condición es una de tipo poético que hace manifiesta la agencia, así como las condiciones de existencia de cada organismo. Por último, frente a toda perspectiva que indique o argumente a favor de que toda (auto)producción debe de ser a través del individualismo, la lucha y el conflicto, Weber advierte que en la biosfera lo que importa es la cooperación y el *interser* o la continua interrelación e interdependencia de los organismos.

Con los elementos aportados por la perspectiva del paradigma biopoético propuesto por Weber resulta posible mostrar que una reinención de la manera de vivir de acuerdo con la naturaleza podría ser a partir de prestar atención a la nueva perspectiva biológica centrada en el organismo, que haría manifiesta no solo la agencia de los organismos, sino también la forma de interrelación e interdependencia en la que y por la que coexisten y se coproducen. Así como se puede plantear, tal como lo hizo Calarco, una etología con una doble vertiente, la que corresponde a la reforma del ethos individual, colectivo y el referente a la morada habitada y la que corresponde con el estudio de la vida de los animales, también podría plantearse una biopoética de la imitación de los organismos que, por un lado, produzca otro tipo de conductas estético-morales en relación con la *verdad* de los organismos, cuyo efecto productor transforme tanto el mundo como la biosfera (por ejemplo, en términos de regeneración) y, por otro lado, estudie los modos de vida, de interrelación e interdependencia, de coexistencia y coproducción de los organismos en correlación con el ambiente. De esta manera, vivir biopoéticamente de acuerdo con el modo de ser de los organismos *significa* imitar la potencia de la vida que brota de la interrelación, de la interdependencia, de la coexistencia y coproducción comunitaria (metabioma, ecosistemas o simbioses) en correlación con el ambiente (mundo, biosfera o planeta Tierra).

4. Conclusión: hacia una comunidad biopoética

Los ejemplos de la imitación prehistórica, histórica y contemporánea aportan elementos para falsificar o invalidar la moneda corriente de las formas de imitación de humanos por humanos para humanos, al volverse convenciones y normas sociales, producidas tanto por el biopoder como por el capitalismo del siglo XXI. Los ejemplos expuestos en secuencia temporal sacan a la luz la particularidad de los elementos propios de cada imitación: 1) imitar a los animales para imitar una capacidad o un poder de la vida; 2) dar apertura técnica a otras posibilidades corporales y materiales; 3) aprender a sobrevivir de otra manera; 4) plantear una etología; 5) promover una comunidad de vida más-que-humana; 6) producir una biopoética capaz de transformar la propia vida y el mundo en la medida en que se desobedecen las convenciones y normas y se confronta el orden establecido; 7) vivir de acuerdo con la naturaleza, es decir con el modo de ser de los organismos. De dichos elementos habría que aprender para hacer de la biopoética una perspectiva más integral, así como para reinventar el hecho de vivir de acuerdo con la

⁴¹ Weber, *Vivificar*, p. 87.

Referencias

- BINFORD, Lewis R. *En busca del pasado: descifrando el registro arqueológico*. Trad. Pepa Gasull. Barcelona: Editorial Crítica, 1991.
- CALARCO, Matthew. Turning Back to Nature: Foucault and the Practice of Animality. In: CIMATTI, Felice; SALZANI, Carlo (ed.). *The Biopolitical Animal*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2024. pp. 23-39.
- CALASSO, Roberto. *El cazador celeste*. Trad. Edgardo Dobry. Barcelona: Anagrama, 2020.
- CANGUILHEM, George. Máquina y organismo. In: Canguilhem, George. *El conocimiento de la vida*. Barcelona: Anagrama, 1976.
- FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II*. Curso en el Collège de France (1983-1984). Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- HEIDEGGER, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*. Trad. Alberto Ciria. Madrid: Alianza, 2007.
- LAERCIO, Diógenes. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2007. (Clásicos de Grecia y Roma).
- LEMM, Vanessa. Community and Animality in the Ancient Cynics. In: CIMATTI, Felice; SALZANI, Carlo (ed.). *The Biopolitical Animal*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2024. pp. 40-57.
- LEWONTIN, Richard. El organismo como sujeto y objeto de la evolución. *Scientia*, n. 118, pp. 63-82, 1983.
- NICHOLSON, Daniel J. Organisms ≠ Machines. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, v. 44, n. 4, p. 669-678, Dec. 2013.
- NICHOLSON, Daniel J. The Return of the Organism as a Fundamental Explanatory Concept in Biology. *Philosophy Compass*, v. 9, n. 5, p. 347-359, 2014.
- PLATÓN. *La república*. Trad. Antonio Gómez Robledo. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.
- PROZOROV, Sergei. From Biopolitics to Biopoetics and Back Again: On a Counterintuitive Continuity in Foucault's Thought. In: BACKMAN, Jussi; CIMINO, Antonio (ed.). *Biopolitics and Ancient Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2022. pp. 168-182.
- SHUKIN, Nicole. *Animal Capital: rendering Life in Biopolitical Times*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.
- WEBER, Andreas. *Biopoetics: towards an Existential Ecology*. Dordrecht: Springer, 2016.
- WEBER, Andreas. *Vivificar: una poética para el Antropoceno*. Trad. Juan Manuel Cincunegui. Barcelona: Editorial Kairós, 2022.



Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

THE WORLD
ON MERCATOR'S PROJECTION
Published by THE F. CHIN, Chicago, Ill.

E I S M E E R

DOSSIÊ ESPECIAL

GENEALOGÍA Y BIOHISTORIA: FOUCAULT, NIETZSCHE Y LA HISTORICIDAD DE LOS ANIMALES

*GENEALOGY AND BIOHISTORY: FOUCAULT, NIETZSCHE, AND THE HISTORICITY OF ANIMALS**GENEALOGIA E BIOHISTÓRIA: FOUCAULT, NIETZSCHE E A HISTORICIDADE DOS ANIMAIS*

Josué Imanol López Barrios A small circular icon with a green and blue gradient, representing an ORCID iD.

Université Paris 8 - Vincennes, Saint-Denis, Francia

Submetido em: 02/08/2025

Aceito em: 16/08/2025

Publicado em: 28/10/2025

Como citar: LÓPEZ BARRIOS, Josué Imanol. Genealogía y biohistoria: Foucault, Nietzsche y la historicidad de los animales. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e60858, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.60858

Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Resumen

El objetivo de este trabajo es analizar la lectura que Foucault hace de Nietzsche desde el punto de vista de la relación entre seres humanos y animales. Para ello, comenzaremos mencionando dos interpretaciones de la relación ser humano-animal a partir de la *Segunda consideración intempestiva* de Nietzsche: una continuista y la otra discontinuista. A continuación, contrastaremos estas interpretaciones con la lectura que Foucault hace de Nietzsche en dos partes: 1) en la lectura de los años 50 los animales sirven de máscara que disuelve el nudo antropológico y libera al ser humano de su propia verdad; 2) mientras que en la lectura de finales de los años 60, la genealogía implica el entrelazamiento perpetuo de la historia humana con la de los animales. Esta interpretación ayuda a complejizar el papel que los animales tienen en la lectura foucaultiana de Nietzsche y en el contexto filosófico que da luz a conceptos como biopolítica y biohistoria.

Palavras clave

Genealogía; historia; biopolítica; biohistoria; relación humano-animal.

Abstract

The objective of this paper is to analyze Foucault's reading of Nietzsche from the perspective of the relationship between human beings and animals. To do so, we will begin by mentioning two interpretations of the human-animal relationship based on Nietzsche's *Second Untimely Consideration*: one continuist and the other discontinuist. We will then contrast these interpretations with Foucault's two-part reading of Nietzsche: 1) in the 1950s reading, animals serve as a mask that dissolves the anthropological knot and frees human beings from their own truth; 2) while in the late 1960s reading, genealogy implies the perpetual intertwining of human history with that of animals. This interpretation helps to complexify the role that animals play in Foucault's reading of Nietzsche and in the philosophical context that gives rise to concepts such as biopolitics and biohistory.

Keywords

Genealogy; history; biopolitics; biohistory; human-animal relationship.

Resumo

O objetivo deste artigo é analisar a leitura foucaultiana de Nietzsche sob a perspectiva da relação entre seres humanos e animais. Para tanto, começaremos mencionando duas interpretações da relação humano-animal baseadas na *Segunda Consideração Intempestiva* de Nietzsche: uma continuísta e outra descontínua. Em seguida, contrastaremos essas interpretações com a leitura foucaultiana de Nietzsche em duas partes: 1) na leitura dos anos 1950, os animais servem como uma máscara que dissolve o nó antropológico e liberta os seres humanos de sua própria verdade; 2) enquanto na leitura do final dos anos 1960, a genealogia implica o entrelaçamento perpétuo da história humana com a dos animais. Essa interpretação ajuda a complexificar o papel que os animais desempenham na leitura foucaultiana de Nietzsche e no contexto filosófico que dá origem a conceitos como biopolítica e biohistória.

Palavras-chave

Genealogia; história; biopolítica; biohistória; relação humano-animal.

Introducción. Biopolítica y animales

En los últimos años, hemos asistido a un giro político dentro de los estudios críticos animales. Diversos autores y autoras han insistido en plantear la problemática de la relación entre seres humanos y animales en términos políticos y no solo éticos como se acostumbraba en la llamada ética animal, de corte liberal y analítico. Como Garner y O'Sullivan sugieren, este giro implica a la vez que "no sólo quienes se preocupan por las cuestiones animales piensan cada vez más en política, sino que los teóricos políticos también están generalmente más abiertos a hacer preguntas sobre la relación entre los humanos y los animales".¹

Esta simultánea politización de los estudios animales y animalización de la teoría política queda ejemplificada al revisar la llamada literatura biopolítica. Por mencionar tan solo un ejemplo, Giorgio Agamben ha retomado y transformado el concepto foucaultiano de biopolítica, que refiere el momento histórico en el que la vida humana entra en los cálculos explícitos de poder, y han hecho de este concepto un arcano que explica el funcionamiento secreto del poder en Occidente, llevándolo a una reflexión ontológica sobre el ser de lo político.

Por ejemplo, para Agamben, toda política puede pensarse como una biopolítica debido a que el ámbito de lo político se está fundando en la operación que separa la vida del ser humano en una vida investida de valor y el simple hecho fisiológico de estar vivo, vida que se comparte con otros animales. En esta configuración, la vida de los animales queda a la vez fuera de lo político e implicada como su excepción, creando así una zona de indistinción donde emerge la llamada vida desnuda y a la que se puede dar muerte no homicida.²

En años recientes podemos ver que al mismo tiempo en el que los animales adquieren una centralidad en la obra de Agamben, en una obra como *Lo abierto* donde se trata de pensar la producción histórica del ser humano a partir de su constante diferenciación con respecto al animal, y que diversos autores dentro de los estudios críticos animales, empiezan a usar un marco teórico de inspiración agambeniana para pensar las formas en las que los animales son reducidos a una vida desnuda dentro del complejo industrial animal.³

Sin embargo, habría que preguntarse qué es lo que vuelve a la teoría biopolítica, un campo fértil para este tipo de hibridaciones. Podríamos responder, a modo de hipótesis solamente, que se debe a una suerte de equívoco que supuestamente acompaña al concepto de biopolítica, y frente al que, tanto Agamben como Roberto Esposito, proponen claves interpretativas que permiten ceñir el sentido de la biopolítica. Dicho equívoco vendría primero por una razón etimológica: bio-política sería desde su formulación un concepto en el que se confunden la vida y la política, ya sea como politización de la vida o biologización de la política;⁴ y posteriormente, se trataría de un equívoco que no quedó resuelto en la obra foucaultiana.

¹ Garner; O'Sullivan, *The Political Turn in Animal Ethics*, p. 1.

² Cfr. Agamben, *Homo sacer*, p. 15.

³ Cfr. Agamben, *Lo abierto*, p. 35 y ss; Calarco, *Zoographies*, p. 79 y ss.

⁴ Esposito, *Bíos*, p. 53 y ss.

Así, sugerimos que la mayoría de intentos de pensar a los animales en clave biopolítica presuponen dicho equívoco conceptual y parten de este equívoco para, a la vez, criticar la teoría biopolítica por no plantear el problema de la animalidad de forma suficientemente explícita, y también, valerse de dicho equívoco para extender la aplicación del concepto de biopolítica hacia ámbitos más que humanos.⁵ El tipo de trabajo que quisiéramos realizar aquí es diferente. En lugar de partir de un concepto ontologizado de biopolítica, como aparece en la obra de Agamben, de Esposito y en sus aplicaciones a los estudios animales, proponemos regresar a estudiar el contexto filosófico en el que surge dicho concepto como respuesta a una problemática concreta. Es decir, pensamos que, si es que hay un equívoco en torno a la biopolítica, no se debe a su etimología o falta de desarrollo conceptual, sino a que el trabajo de problematización filosófica que dio origen a ese concepto había permanecido inédito hasta hace poco, ya que dicho trabajo no se encuentra en la obra publicada de Michel Foucault, ni en las lecciones en el *Collège de France*, sino en los cursos, conferencias y manuscritos que se guardaron en el archivo de Michel Foucault y empezaron a publicarse hasta fechas recientes. Este contexto filosófico está atravesado especialmente por la lectura que Foucault hace de Friedrich Nietzsche, lectura que no ha sido tomada en cuenta por los teóricos de la biopolítica.

En diversas ocasiones, Foucault reconoció su deuda filosófica hacia Nietzsche, sin embargo, además de algunas breves menciones en la obra publicada y un famoso ensayo metodológico, la lectura que Foucault hace de la filosofía nietzscheana no ha dejado demasiado rastro textual en la obra foucaultiana.⁶ Sin embargo, con el reciente esfuerzo editorial que ha publicado textos, manuscritos, y cursos inéditos hasta ahora, la complejidad de dicha lectura se vuelve más nítida, y como consecuencia, también el lugar de los animales en la filosofía de Foucault.

Buscaremos mostrar en este artículo la especificidad de la lectura foucaultiana de Nietzsche, específicamente en lo que concierne al papel de los animales en esta. Para ello, confrontaremos la lectura de Foucault con otras dos líneas de interpretación de la obra de Nietzsche. En este texto nos concentraremos principalmente en dos textos recientemente publicados donde la lectura de Nietzsche Foucault es explicitada, a saber, el curso impartido en la *École Normale Supérieure* en 1955 sobre la antropología y el curso impartido en el *Centre universitaire expérimental de Vincennes* en 1969 sobre Nietzsche y la genealogía.

En concreto quisiéramos mostrar que los animales (que aparecen junto con la figura de Nietzsche) permiten a Foucault realizar dos operaciones filosóficas que son cruciales para el desarrollo de sus propias herramientas filosóficas: 1) le permiten al ser humano liberarse del pensamiento antropológico: los animales son una máscara, un juego que deshace la identidad que el ser humano guarda con la verdad en la filosofía del siglo XIX que Foucault entiende bajo el concepto de antropología; 2) le permiten elaborar un método de análisis histórico-filosófico, que Foucault llama genealogía, donde la historicidad propia del ser humano es atravesada por la historicidad de la vida en general, y con especial importancia, la historicidad de los animales. Así la biopolítica, o la entrada de la vida humana en los cálculos explícitos del poder político en Occidente, no puede pensarse de forma aislada a otras formas de biopolítica más allá que humanas, donde la vida de otros

⁵ Cfr. Shukin, *Tense Animals*, p. 145.

⁶ Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*.

seres vivos y con especial énfasis, otros animales, es administrada, securizada, gestionada y gobernada.

En la sección siguiente, comenzaremos delineando dos líneas interpretativas de la *Segunda Intempestiva* de Nietzsche, texto donde se analiza la relación entre seres humanos y animales a partir de una reflexión sobre la historia, el sentido histórico y la existencia no-histórica de los animales. Posteriormente, presentaremos la lectura foucaultiana en dos tiempos, el primero que será la lectura de los años 50 donde Nietzsche (y la animalidad que nos obliga a pensar) sirven para Foucault para escapar de la configuración del pensamiento filosófico que desde el siglo XIX había sido hegemónico, es decir, la antropología; y el segundo, que será lectura de finales de los años 60 en la que Foucault construye a partir de su lectura de Nietzsche, un método de análisis histórico-filosófico que llamará posteriormente la genealogía.

1. La existencia animal en la *Segunda Intempestiva*

Nietzsche comienza la *Segunda Intempestiva* con la imagen de un rebaño pastando tranquilamente sobre la hierba:

Contempla el tropel pastando a tu lado: no sabe lo que es el ayer ni el hoy, corre de un lado a otro, pasta, descansa, digiere y vuelve a correr. Así continúa, de la madrugada a la noche, de día a día. Así, con la gana y el desgano amarrado al poste del instante, no siente melancolía ni tedio.⁷

A diferencia del animal, según Nietzsche, el ser humano moderno está agobiado por el peso del pasado, porque quiere recordarlo todo. La fuente de la felicidad animal reside precisamente en su capacidad de olvidar, de estar presente solo en el momento actual. El ser humano está celoso de esta felicidad porque está demasiado apegado al pasado y no puede deshacerse de él; está enfermo porque tiene demasiada historia. Mientras que el animal vive de forma no histórica y es, por tanto, feliz:

[el animal] se realiza en cada momento, cual un número, sin transformarse en una fracción extraña. No sabe fingir, no encubre nada y en cada momento es plenamente lo que es, lo cual lo obliga inexorablemente a ser sincero. El hombre, sin embargo, se opone a la grande y creciente carga del pasado.⁸

La vida necesita del olvido para florecer. Para Nietzsche, el olvido es necesario para la felicidad y la acción. La sobrecarga histórica de la vida moderna es lo que nos impide actuar y desarrollar nuestras fuerzas vitales. Así pues, para volver a poner los servicios de la historia al servicio de la vida, el ser humano moderno debe reinsertar el elemento de lo no-histórico en su sentido histórico. He aquí el carácter intempestivo de esta consideración: está en contra de su propio tiempo (el tiempo moderno, caracterizado por el historicismo del siglo XIX) y a favor de un tiempo venidero (un tiempo futuro que instaurará una relación diferente con

⁷ Nietzsche, *Segunda consideración intempestiva*, 1, p. 13.

⁸ Nietzsche, *Segunda consideración intempestiva*, 1, p. 14.

la historia, en el que la historia ya no se concebirá como una ciencia objetiva, sino como una fuente de acontecimientos que hay que seleccionar, clasificar y juzgar para actuar más eficazmente hacia su cumplimiento).

En el ser humano, la salud depende de un equilibrio entre el sentido histórico propio de la humanidad y el punto de vista no-histórico asociado a la existencia animal. Sin embargo, la naturaleza de la relación entre seres humanos y animales, derivada de esta interacción entre lo histórico y lo no histórico, sigue sin estar clara. ¿Es el olvido de los animales lo mismo que el olvido que Nietzsche exige para el ser humano? ¿Está lo no-histórico esencialmente ligado a la existencia animal o es una mera imagen ilustrativa?

En el texto nietzscheano podemos encontrar fragmentos que ofrecen respuestas diversas a dichas preguntas. Por un lado, Nietzsche parece defender una diferencia total entre el ser humano y el animal, ya que este último estará privado de todo sentimiento histórico:

En comparación [al ser humano], hemos visto al animal que, gracias a encontrarse enteramente desprovisto de toda concepción histórica y de estar dotado de un horizonte casi puntual, logra vivir con cierta felicidad o, al menos, sin tedio y sin necesidad de simular.⁹

Sin embargo, por otro lado, en otros pasajes, Nietzsche parece sugerir que la evolución de la humanidad está ligada a la incorporación del elemento no-histórico del animal:

Sólo en el grado en que el hombre logra restringir el elemento no histórico mediante la reflexión, la re-reflexión, la comparación, distinción y unificación; sólo en tanto se produce, en aquella nube que todo lo encierra, un destello luminoso; es decir, sólo en tanto posee el poder de utilizar lo pasado para la vida y de transformar lo acaecido en Historia, el hombre se vuelve humano.¹⁰

De manera esquemática podemos caracterizar dos tipos de interpretación del texto de Nietzsche a partir de la respuesta que se encuentre a estas preguntas: la primera propone una lectura continuista de la *Segunda Intempestiva*, viéndola como una invitación a integrar la animalidad en la humanidad sobre la base de una continuidad entre ambos, y la segunda propone una lectura discontinuista que enfatiza la separación entre humanos y animales sobre la base de sus distintas relaciones con la historia.

La primera línea está representada por las lecturas de Vanessa Lemm, en *Nietzsche's Animal Philosophy*, en particular el capítulo 5 titulado *Animality, Creativity, and Historicity*, y también por Jonathan Singer en su artículo *All Too Human: 'Animal Wisdom' in Nietzsche's Account of the Good Life*. Delinearemos brevemente sus principales argumentos. Por ejemplo, Singer considera que la filosofía de Nietzsche representa un rechazo a una moral basada en la oposición jerárquica entre el ser humano y los animales. Esta visión de la moral, que distingue al ser humano como ser racional de los animales desprovistos de razón, afirma que la esencia de la humanidad se encuentra en el uso de la razón y en la lucha contra todo lo que no es racional, a saber, el instinto, el cuerpo y los sentidos. Así, frente a

⁹ Nietzsche, *Segunda consideración intempestiva*, 5, p. 20.

¹⁰ Nietzsche, *Segunda consideración intempestiva*, 6, p. 20.

esta moral: "La filosofía moral de Nietzsche, escribe Singer, se dirige fundamentalmente contra esta oposición entre lo 'humano' y lo 'animal' y contra todas las demás oposiciones metafísicas que la acompañan y perpetúan".¹¹

Según este autor, la idea que Nietzsche tiene de la felicidad del ser humano "toma su punto de partida de la continuidad fundamental entre los seres humanos y los animales".¹² Esto no significa que no existan diferencias entre humanos y animales, sino que estas diferencias, por ejemplo, la capacidad de pensar históricamente, no constituyen una oposición jerárquica. El exceso de historia que enferma a los humanos modernos se debe, según Singer, a "un exceso de lo que nos distingue de los animales",¹³ o, dicho de otro modo, esta enfermedad se debe a que una simple diferencia se ha convertido en una oposición jerárquica.

La obra de Vanessa Lemm ofrece una perspectiva similar. La autora considera que la reconstrucción ficcional del encuentro con el olvido animal en el relato de Nietzsche pone en cuestión la jerarquía que sitúa al ser humano por encima de los animales, al descentrar al ser humano: "Nietzsche disuelve cualquier orden jerárquico entre seres humanos y animales o entre memoria y olvido, y establece ambos como necesarios para la mejora de la vida humana".¹⁴ Lemm encuentra en Nietzsche una negación de la distinción radical entre la historicidad propia de los seres humanos y el poder de olvido de los animales; serían más bien dos polos de un continuo de olvido y recuerdo, donde ambos son necesarios para el devenir histórico de toda la vida.¹⁵ Frente a una postura teleológica, según Lemm:

Nietzsche rechaza y condena el prejuicio que ve en el animal sólo el pasado y en el ser humano sólo el futuro. Por el contrario, propone que lo prometedor del ser humano es su animalidad y olvido, más que su supuesta humanidad y memoria.¹⁶

En oposición a esta primera interpretación, podemos encontrar una lectura discontinuista como la de Martin Heidegger, que elabora en su seminario en la *Universität Freiburg* entre 1938 y 1939. Para Heidegger, la cuestión central del texto de Nietzsche no es la naturaleza del sentido histórico, sino la distinción fundamental entre ser humano y animal:

A pesar de todo, no podemos evitar plantearnos en este contexto la cuestión de por dónde pasa la línea divisoria entre el animal y el hombre [...] lo que está en juego en el hecho de plantear o no, de manera crucial, la cuestión de la línea divisoria entre el animal y el hombre, es el destino del Occidente histórico [...].¹⁷

Heidegger critica la ambigüedad de la noción de "vida" en el texto nietzscheano y el modo en que se articula la diferencia entre ser humano y animal a partir de esta noción. Si se piensa al ser humano en términos de vida, como voluntad de poder y como potencia de aumentar la vida misma, se le define como una "bestia de presa" que solo quiere aumentar su poder, corriendo así el riesgo de

¹¹ Singer, *All Too Human*, p. 21. Todas las citas provenientes de textos en inglés o francés se traducirán al español.

¹² Singer, *All Too Human*, p. 24.

¹³ Singer, *All Too Human*, p. 28.

¹⁴ Lemm, *Nietzsche's Animal Philosophy*, p. 91.

¹⁵ Cfr. Lemm, *Nietzsche's Animal Philosophy*, p. 86.

¹⁶ Lemm, *Nietzsche's Animal Philosophy*, p. 92.

¹⁷ Heidegger, *Interprétation de la deuxième considération intempestive de Nietzsche*, p. 38.

caer en un tipo de "biologismo" según Heidegger.¹⁸ Así, el "biologismo" de Nietzsche no se encuentra simplemente en su uso de un lenguaje abiertamente biológico y fisiológico, sino que viene de su propia concepción de la vida como voluntad de poder:

La decisión esencial es la autoafirmación en la intensificación del poder, la interpretación del animal pensante como «bestia de presa», y esta decisión y sólo ésta tiene como consecuencia interna la conservación y afirmación de la «vida». El «biologismo» –por utilizar este tipo de terminología hueca– es la consecuencia necesaria del «dinamismo», siempre y cuando, sin embargo, δύναμις se entienda aquí en el sentido de fuerza y este último como poder.¹⁹

En esta conferencia, Heidegger acusa a Nietzsche de un cartesianismo biológico, sustituyendo el sujeto pensante por el cuerpo del animal humano,²⁰ reemplazando el *cogito ergo sum* por un *ego vivo ergo sum*. Para Heidegger, la caracterización del ser humano como "el animal aún no fijado"²¹ se inscribe perfectamente en la tradición de la metafísica occidental, que desde Aristóteles define al ser humano como un ζῷον πολιτικόν, es decir, primero como un animal al que se añade una diferencia genérica, que es el hecho de vivir en una comunidad política.²² Esto convierte a Nietzsche en el último gran pensador metafísico a los ojos de Heidegger: "La metafísica de Nietzsche interpreta todo el ser como vida, al hombre como animal (la bestia de presa pensante) y a la verdad como 'justicia'".²³

Por el contrario, Heidegger sostiene que existe una diferencia abisal que separa al ser humano del animal; diferencia que Nietzsche es incapaz de captar a partir de la distinción entre lo histórico y lo no histórico.²⁴ Este abismo solo puede pensarse si consideramos al ser humano como *Dasein*.²⁵

El ser despliega primero su esencia a partir de su verdad, y arranca la esencia del hombre de la animalidad; no para hacerlo inofensivo, bonachón y contento con su suerte, no para convertir a la bestia de presa en un animal domesticado que habita sus pacíficos hábitos sin hacer la menor pregunta; sino para mostrar al hombre las otras cumbres de su esencia como *Dasein* en las que el hombre se encuentra entregado a la más alta resolución: la de velar por la verdad del ser en cuya urgencia se hace necesario el encuentro de la divinidad de los dioses y la humanidad del hombre para que su esencia se le haga presente.²⁶

A diferencia del ser humano, que está en el mundo y está abierto al ser como tal, el animal está siempre monopolizado por el entorno que le rodea y, en este sentido, no tiene mundo en toda la extensión, no existe como ser-en-el-mundo.²⁷ Para Heidegger, en contraste con la riqueza de mundo que caracteriza al ser del *Dasein*, el animal se encuentra pobre de mundo:

¹⁸ Montes Jiménez, *Tiempo e historia*, p. 31.

¹⁹ Heidegger, *Interprétation de la deuxième considération intempestive de Nietzsche*, p. 238.

²⁰ Cfr. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, § 17.

²¹ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, § 62, p. 94.

²² Aristóteles, *Política*, Libro I, II, 1253a 2-3.

²³ Heidegger, *Interprétation de la deuxième considération intempestive de Nietzsche*, p. 223.

²⁴ Heidegger, *Interprétation de la deuxième considération intempestive de Nietzsche*, p. 270.

²⁵ Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 15 y ss.

²⁶ Heidegger, *Interprétation de la deuxième considération intempestive de Nietzsche*, p. 241.

²⁷ Cfr. Heidegger, *Interprétation de la deuxième considération intempestive de Nietzsche*, p. 267.

El animal es pobre de mundo. Tiene menos. ¿De qué? De aquello que le es accesible, de aquello con lo que puede tratar en tanto que animal, por lo que puede ser afectado en cuanto animal, con lo cual guarda una relación en tanto que viviente. Menos a diferencia de lo más, de la riqueza de la que disponen las relaciones de la existencia humana.²⁸

Y es precisamente por esta razón por la que los animales no pueden olvidar, porque el olvido sería un modo de relación con el mundo (o más bien una falta de relación en la que el ser ya no está ahí para el ser humano) que es exclusivo del *Dasein*.²⁹ Así, Heidegger no cree que la necesidad de reintroducir lo no-histórico en el sentido histórico implique un retorno a algo así como la animalidad: «El hombre no es anhistórico por ser animal, es decir: no es anhistórico como lo es el animal, pero es aún más anhistórico como *ser histórico*».³⁰ En otras palabras, para Heidegger el olvido auténtico es propio únicamente del ser humano ya que se trata de un tipo de relación histórica, al que el animal, en tanto pobre de mundo, no puede acceder totalmente. El olvido del animal será una condición a la que no puede escapar y que no es del todo histórica:

El animal no olvida porque no puede retener en memoria y no puede retener en memoria en el sentido de tener algo presente porque no tiene la necesidad de olvidar aquello que se re-presentaría como presente; no está confrontado en absoluto a esta situación de urgencia. Su forma de «vivir» —¿significa esto dejarse llevar por el entorno circundante y dentro del acaparamiento?³¹

Así, el animal no puede olvidar porque no puede re-presentarse las cosas, es decir, no puede hacer que las cosas se presenten para él ni como presentes ni como pasadas, por lo que no puede recordar ni olvidar. El único tipo de memoria que Heidegger reconoce al animal es aquella que viene por el adiestramiento y que es propia a la pobreza de mundo:

El perro encuentra el hueso que había enterrado. Costumbre — «aprendizaje» — doma. ¿Qué es esta «retención en memoria»? ¿Alguna cosa «permanece» para el animal? ¿Cómo lo hace? No es que el animal retendría algo en memoria para sí en el sentido en el que podría tenerlo constantemente presente, más bien el animal, ya que está acaparado por su medio ambiente, se encuentra retenido dentro de este medio y esto de tal manera que, de este medio de contornos indeterminados —ligado al género animal—, una cosa que lo retiene ahí emerge de repente para posteriormente volver a oscurecerse de nuevo. Emerger, empujar, captar, todo aquello cada vez en un círculo de relaciones que no está presente *como tal*.³²

Sin embargo, cabe señalar que dicha relación de adiestramiento se presenta como si fuera una relación originaria entre el *Dasein* en tanto ser-en-el-mundo y los animales en tanto pobres de mundo. En este sentido, Heidegger no es capaz de pensar la historicidad propia de la relación entre los seres humanos y los animales al hacer de dicha relación (caracterizada por la domesticación, la doma y el

²⁸ Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, §46, p. 243.

²⁹ Cfr. Heidegger, *Interprétation de la deuxième considération intempestive de Nietzsche*, p. 66.

³⁰ Heidegger, *Interprétation de la deuxième considération intempestive de Nietzsche*, p. 275.

³¹ Heidegger, *Interprétation de la deuxième considération intempestive de Nietzsche*, p. 66.

³² Heidegger, *Interprétation de la deuxième considération intempestive de Nietzsche*, p. 66, *énfasis en el original*.

adiestramiento) una relación transhistórica que es presentada como si fuera un hecho óntico.³³

Por otro lado, Nietzsche insiste una y otra vez en la historicidad tras las relaciones de domesticación, de doma y de adiestramiento tanto del animal humano como de otros animales. Incluso habría que decir que el proyecto completo de la genealogía de la moral, se basa en comprender a la moral como una forma de doma del animal humano.³⁴

Para hacernos de una idea justa de la moral, es necesario poner en su lugar dos nociones que tomamos prestadas de la zoología: la doma de la bestia [*Zähmung der Bestie*], y la crianza selectiva de una cierta raza [*Züchtung einer bestimmten Art*]. En todos los tiempos, los sacerdotes han intentado «mejorar» a los hombres... Pero nosotros nos reímos cuando un domador habla de haber «mejorado» a sus bestias. La doma de la bestia se obtiene en la mayoría de los casos a través del maltrato de ésta: de la misma forma, el hombre moralizado no es un hombre mejor, sino un hombre debilitado, radicalmente disminuido y desfigurado.³⁵

Contrariamente a la interpretación Heideggeriana que insiste en el carácter metafórico y superficial del léxico zoológico nietzscheano, el propio Nietzsche responde a los críticos de dicho vocabulario y recuerda que se trata de un novedoso lenguaje filosófico y no de una simple metáfora.³⁶

Sabemos ya suficientemente cuán ofensivo resulta oír que alguien incluya al hombre, de manera franca y sin metáforas, entre los animales; pero a nosotros se nos achaca casi como una culpa el que empleemos constantemente, justo con relación a los hombres de las «ideas modernas», las expresiones «rebaño», «instintos gregarios» y otras semejantes. ¡Qué importa! No podemos obrar de otro modo: pues precisamente en esto consiste nuestro nuevo modo de ver las cosas.³⁷

Tal vez Foucault sea quien más claramente pensó, bajo la estela de Nietzsche, la historicidad de las formas de domesticación del ser humano con su reflexión en torno a la disciplina. Asimismo, alcanzó a vislumbrar, aunque de forma demasiado breve y esquemática, un posible vínculo con las prácticas de crianza y dominación animal:

Bentham no dice si se inspiró, para su proyecto, en la casa de fieras que Le Vaux había construido en Versailles: primera colección zoológica cuyos diferentes elementos no estaban, según era tradicional, diseminados en un parque: en el centro, un pabellón octogonal que, en el primer piso, sólo tenía una estancia, el salón regio; en todos los lados se abrían anchas ventanas que daban a siete jaulas (el octavo lado se reservaba a la entrada), donde estaban encerradas diferentes especies de animales. En la época de Bentham, esta casa de fieras había desaparecido. Pero se encuentra en el programa del Panóptico la preocupación análoga de la observación individualizadora, de la caracterización y de la individualización, de la disposición analítica del espacio. El Panóptico es una colección zoológica real; el animal está

³³ Sobre distinción entre óntico y ontológico véase Heidegger, *Ser y tiempo*, §4, p. 12.

³⁴ Para una reflexión detallada sobre los conceptos de doma y crianza en Nietzsche véase Salanskis, *Un prisme de la pensée historique de Nietzsche*.

³⁵ Nietzsche, *Fragments posthumes début 1888-début janvier 1889*, 15 [55].

³⁶ Para un desarrollo detallado de los conceptos de doma y crianza en Nietzsche y su posible aplicación a las relaciones humano-animal véase López Barrios, *La généalogie et les animaux*.

³⁷ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, §202, p. 144.

remplazado por el hombre, por la agrupación específica la distribución individual, y el rey por la maquinaria de un poder furtivo.³⁸

No se trata de una simple metáfora, sino de una posible transferencia de tecnologías de poder, que disciplinan los cuerpos, que producen un saber individualizado, que permiten el control minucioso de la vida de un conjunto de individuos distribuidos en el espacio. Este elemento animal, que, a una primera lectura, podría parecer no ser más que un recurso retórico, puede adquirir una profundidad cuando se analiza el contexto filosófico y sirve de trasfondo para las investigaciones histórico-filosóficas que Foucault llamará genealogías. Frente a las interpretaciones del papel de los animales en Nietzsche, la lectura de Foucault aparece como una vía interpretativa aparte: ni continuista ni discontinuista. Explicaremos en la siguiente sección cómo la lectura foucaultiana nos ayuda a comprender las complejas relaciones entre la historia de los humanos y la de los animales, en particular cuando la vida humana aparece en los cálculos políticos de Occidente, en relación con la alimentación, la salud, las necesidades vitales y el medio ambiente.

2. La máscara de la bestia y el fin de la antropología

En el curso que Foucault impartió en la ENS entre 1954 y 1955, encontramos en una articulación muy diferente de Nietzsche con la historia de la filosofía que le precede. Foucault no es ajeno a la lectura heideggeriana que hace de Nietzsche el último gran metafísico. Tanto Heidegger como Jasper son citados ampliamente hacia el final del manuscrito. Pero Foucault pone de relieve lo específico del pensamiento nietzscheano, no a partir de lo que lo vincula al cartesianismo, sino mostrando cómo representa una ruptura y un reinicio frente a una configuración muy precisa de la reflexión filosófica, que es la de una *antropología* que es solo posible después de Kant.

Como explica Arianna Sforzini en su *Situación del curso*, por "antropología" Foucault entiende un "dispositivo metateórico históricamente situado"³⁹ que hace del ser humano la esencia y el fundamento de todo conocimiento. A partir de la pregunta kantiana ¿Qué es el hombre? se abre un horizonte de pensamiento que pretende "dilucidar el sentido del ser del hombre"⁴⁰ sobre la base de la existencia concreta del ser humano mismo. En el siglo XIX, autores como Feuerbach y Dilthey concibieron al ser humano, en su existencia a la vez concreta y genérica, en coexistencia con la verdad: "el hombre es la verdad de la verdad, y la verdad, la verdad del hombre".⁴¹

Nietzsche cuestiona esta configuración del pensamiento, porque "[se] da cuenta de que no estamos bien parados con respecto al hombre".⁴² El autor de la *Segunda Intempestiva* desata el vínculo que une al ser humano con su propia verdad y con la verdad en general a través de lo que Foucault llamará en este curso un tipo

³⁸ Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 207.

³⁹ Sforzini, *Situation du cours*, p. 235.

⁴⁰ Foucault, *La question anthropologique*, p. 18.

⁴¹ Foucault, *La question anthropologique*, p. 163.

⁴² Foucault, *La question anthropologique*, p. 158.

de "evolucionismo". El ser humano ya no encontrará su propia verdad en sí mismo, porque esta siempre estará desplazada, siempre estará en otra parte del desarrollo histórico de la vida.⁴³

La naturaleza, que había servido de marco implícito a la antropología, arrastra de pronto al hombre hacia formas de existencia natural en las que desaparece el dominio de la antropología. El hombre, arrastrado fuera de sí mismo, escapa a la antropología. Es el evolucionismo.⁴⁴

Pero este evolucionismo no es el de una cierta visión teleológica del desarrollo que nos lleva del animal al ser humano. Es una forma de evolucionismo que hace hincapié en la evolución y la fluidez de las formas de vida. Para ilustrar el devenir del evolucionismo en Nietzsche, Foucault cita un fragmento de la *Segunda Intempestiva*:

El evolucionismo, para ser el camino de la profundización filosófica, no debe ser una doctrina del progreso, sino una prueba del devenir. El evolucionismo puede resumirse así: "Las ideas del devenir soberano, de la fluidez de todas las concepciones, de todos los tipos, de todas las especies, de la ausencia de toda diversidad entre el hombre y la bestia; doctrinas que considero verdaderas, pero mortales" (*Consideraciones Intempestivas*, II, 9).⁴⁵

El devenir disuelve la esencia del ser humano, abriéndole horizontes por delante y por detrás donde encontrará su verdad, pero sin partir nunca de sí mismo.⁴⁶ "El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el super hombre; una cuerda sobre un abismo".⁴⁷ Esta disolución de la esencia del ser humano nos enfrenta a lo que Foucault llama "la gravedad de su animalidad", es decir, el hecho de que el ser humano, antes de ser un sujeto pensante, es también un animal como cualquier otro, atrapado en el proceso histórico de la vida, sujeto a diversos instintos y pulsiones: "la *racionalidad animal* no significa un ser vivo dotado de razón, sino una *bestia*: el hombre atado inconscientemente al lomo del tigre".⁴⁸

Sin embargo, afirmar que el ser humano es un animal no significa que lo definamos en términos de una naturaleza animal compartida con otros seres vivos, llamados animales, a la que añadiríamos una diferencia específica que lo distingue de ellos (su capacidad de raciocinio, su lenguaje, su conocimiento de la verdad). Por el contrario, esto equivale a disolver su esencia deshaciendo el vínculo que lo une a la verdad y a su propia verdad:

Podemos decir, pues, [que el evolucionismo] es [la] vía real del camino filosófico en la medida en que, al retrotraer al hombre a su origen, vincularlo a su animalidad y devolverle la máscara de la bestia, lo libera de su actualidad, de su esencia y de su verdad. La animalidad no es la forma inferior de la verdad humana; es lo que el hombre debe retomar y repetir en sí mismo para alcanzar esa libertad que abre la verdad al error y la mentira.⁴⁹

⁴³ Foucault, *La question anthropologique*, p. 163.

⁴⁴ Foucault, *La question anthropologique*, p. 157.

⁴⁵ Foucault, *La question anthropologique*, p. 165.

⁴⁶ Cfr. Foucault, *La question anthropologique*, p. 165.

⁴⁷ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Prólogo, § 4, p. 16.

⁴⁸ Foucault, *La question anthropologique*, p. 165.

⁴⁹ Foucault, *La question anthropologique*, p. 167.

Así, frente a la lectura de Heidegger, en la que los animales están limitados por su relación de apropiación con el medio circundante y solo el *Dasein* es libre en el sentido de que está abierto a la escucha del ser, para Foucault la animalidad es una máscara y un juego de la superficie; es una relación entre retorno y devenir que nos permite liberarnos de la normalización implícita en la antropología:

La animalidad es la repetición de la libertad en su forma más original, radical y libre. La diferencia entre Nietzsche y el evolucionismo filosófico es que para el evolucionismo filosófico, el animal es la verdad primitiva del hombre; para Nietzsche, el animal es la libertad funcional del hombre, es decir, aquella en la que la verdad se disuelve, pero en la que puede nacer para el hombre.⁵⁰

Aunque Heidegger —y antes que él, Husserl— rechazaron toda forma de antropología, dicho rechazo de la etiqueta 'antropología' opera únicamente en el nivel más superficial del discurso. Sin embargo, como Foucault lo apunta, en el nivel arqueológico el análisis de la existencia de Heidegger permanece firmemente anclado en la configuración antropológica del pensamiento. En *Le discours philosophique*, un manuscrito escrito en 1966 y publicado solamente hasta 2023, Foucault expresa claramente las formas en que la filosofía postnietzscheana (especialmente de corte fenomenológico que no entiende la superación de la antropología realizada por Nietzsche) permanece encerrada en el pensamiento antropológico:

En cuanto a la antropología, también está más bien transformada que realmente suprimida. Su papel se confía ahora a otras formas de discurso. [...] En la filosofía postnietzscheana, el discurso ya no necesitará pasar por una reflexión sobre el fenómeno o un análisis de la finitud para poder enunciar el ser del hombre: es en la descripción del fenómeno como experiencia vivida accesible de pleno derecho a la lectura donde el ser del hombre se manifiesta inmediatamente.⁵¹

Así, aunque la lectura de Heidegger se presente como una reflexión más esencial sobre el ser del ser humano en tanto *Dasein*, su análisis existencial no escapa del pensamiento antropológico justamente por su renuncia a tomar seriamente el evolucionismo nietzscheano y no estar dispuesto a pensar seriamente sus consecuencias filosóficas. Es, en realidad, la idea de Heidegger del animal como desprovisto de mundo (al carecer de lenguaje) que puede inscribirse perfectamente en la tradición metafísica occidental. Como lo muestra la lectura foucaultiana, al hacer que el ser humano porte la máscara de la bestia, Nietzsche deshace el nudo que pone al ser humano en el centro del pensamiento occidental, abriendo así posibilidades para pensar diferentemente las relaciones con los animales. En la siguiente sección vamos a explorar una de estas posibilidades, que Foucault delineó en su lectura de la genealogía nietzscheana.

⁵⁰ Foucault, *La question anthropologique*, p. 167.

⁵¹ Foucault, *Le discours philosophique*, p. 201.

3. Genealogía y *Geburt* del ser humano y del animal

Foucault comenzó su curso sobre Nietzsche en la Universidad de Vincennes en 1969 con una larga reflexión sobre el sentido histórico basada en la relación entre lo no histórico, el elemento histórico y lo suprahistórico en *la Segunda Intemperstiva*. A partir de la interacción entre estos elementos, Foucault explica las tres formas de la historia y los cinco inconvenientes de un exceso de historia para la vida enlistados en el texto nietzscheano. Lo no-histórico se define como el vivir en el momento, vinculado al poder de olvido necesario para la vida y ejemplificado por la felicidad de la existencia animal. Lo suprahistórico, en cambio, es un punto de vista del conocimiento en el que se disuelve la diferencia entre pasado y futuro, y se entiende el presente como *el telos* final del desarrollo de la historia. Lo histórico sería, por tanto, el elemento que debe articular la relación entre los otros dos, limitándolos, apoderándose de ellos para ponerlos al servicio de la vida. Las tres formas de la historia son tres maneras en las que el elemento histórico limita, se apodera y pone lo no histórico al servicio de la vida. En cambio, los cinco inconvenientes se producirán por un exceso de lo suprahistórico, que subordina el elemento histórico y hace desaparecer lo no-histórico.⁵²

Foucault quiere mostrar, en estas primeras lecciones, que el sentido histórico del ser humano tiene en Nietzsche un valor ambiguo. Se entiende a la vez como una enfermedad [*Krankheit*] y como una virtud [*Tugend*]. Como enfermedad, el sentido histórico es el producto del nihilismo europeo causado por un exceso de historia; busca borrar las diferencias, establecer una identidad a través de la semejanza que se puede encontrar en los hechos del pasado. Como virtud, encarna la promesa de renovación, de una nueva vida que reintroduce el elemento no-histórico y acepta tanto el retorno como la evolución:

Bajo el signo de la mañana, el sentido histórico podrá decir: sé que todo volverá; e indefinidamente; pero en su singular agudeza. Y desde el momento en que todo retorna indefinidamente, todo ha retornado ya. Y es esta singularidad de cada cosa la que se me volverá a ofrecer indefinidamente, y la que tendré que conocer indefinidamente. La historia, pues, no es el conocimiento de equivalencias que se generalizan ad infinitum; es el conocimiento de singularidades que retornan indefinidamente.⁵³

En esta posibilidad que se abre con el nacimiento del sentido histórico, Foucault sitúa el lugar de la genealogía como una manera de desviar el sentido histórico de la historia de los historiadores: "la genealogía [sería el] sentido histórico desviado de la constitución de un supra-histórico que envolvería todo lo no-histórico, pero devuelto a la repetición de lo no-histórico, y de este no histórico a partir del cual se forma".⁵⁴ Y para caracterizar lo específico del método genealógico, Foucault estudia el desarrollo de cierto número de conceptos en Nietzsche que designan la búsqueda del origen: *Ursprung*, *Herkunft*, *Entstehung* y *Geburt*.

Según Foucault, el uso del concepto de *Ursprung* (origen) experimenta un cambio a lo largo de la obra de Nietzsche. Mientras que en los textos del joven

⁵² Cfr. Foucault, *Nietzsche*, p. 18 y ss.

⁵³ Foucault, *Nietzsche*, p. 57.

⁵⁴ Foucault, *Nietzsche*, p. 29.

Nietzsche se utiliza para designar el objeto de su investigación histórica, en el momento de escribir la *Genealogía de la moral* adquiere un significado negativo. *Ursprung* designa el origen como el sentido primero y fundamental de algo que debe ser descubierto a través de la historia, el origen como el momento más verdadero y de mayor valor ontológico de un fenómeno. Foucault enlista cuatro tesis sobre las que se construye la historia de los historiadores:

La tesis de que en el origen de las cosas se encuentra y ha sido establecido de una vez por todas un significado fundamental que la historia ya no tendrá que explicitar. [...] La tesis de que en el origen de las cosas reside la ley de todos sus episodios o procesos o acontecimientos. [...] La tesis de que en el origen de las cosas tendrían tanto su mayor peso ontológico como su mayor valor. El origen sería la verdad en el umbral de la historia. [...] La tesis de que nuestra tarea hoy sería redescubrir lo que se dijo o trazó en su origen, explicitar su contenido necesario y disipar el olvido o la ilusión que ha alejado su presencia.⁵⁵

Contra estas cuatro tesis, la genealogía de Nietzsche presenta cuatro tesis contrarias: que no hay un sentido fundamental de las cosas, sino solo el juego incesante de las interpretaciones que se apoderan una tras otra del sentido de una cosa; que entre el principio y el presente no hay una sola línea que los una, sino la dispersión azarosa de los acontecimientos; que el primer elemento no es ni el más verdadero ni el más esencial, es también el producto de una invención que podría situarse en cualquier otro punto de la serie; que la vuelta al principio no es realmente una vuelta al origen, sino un ejercicio de diagnóstico de la actualidad, de diagnóstico de nosotros mismos, de las fuerzas que nos atraviesan.⁵⁶

Foucault contrapone el concepto de *Ursprung* (origen) al de *Herkunft* (procedencia). La procedencia se asocia a una raza o grupo, pero no categoriza al individuo. Al contrario, según Foucault, es un medio de diferenciación, de debilitamiento y de diagnóstico del cuerpo del presente. Es un medio de diferenciación porque, tras la ilusión de unidad de la conciencia, pretende hacer visible el juego de la dominación, el azar, la violencia y las máscaras. Una herramienta de debilitamiento, porque deshace la identidad de una cosa mostrando "la irregularidad del deseo que la inviste".⁵⁷ Es un método de diagnóstico del presente, porque lo que está en juego en la búsqueda de la procedencia es lo que somos ahora, lo que sucede en nuestros cuerpos, porque somos el resultado de fuerzas heterogéneas en lucha. Aquí, el cuerpo es una superficie en la que se inscriben, cual marcas, los acontecimientos del pasado.⁵⁸

La proveniencia: se trata más de un desarraigo que de un arraigo. Más un desgarro de nuestros cuerpos que una reconstitución de la integridad espiritual. Más una forma de perder el suelo que pisamos que una forma de volver a encontrarlo y asegurarlo. Más un método de multiplicar el tiempo que un método de doblarlo. La procedencia es un principio de demolición de las grandes unidades histórico-trascendentales, de las grandes organizaciones teleológicas.⁵⁹

⁵⁵ Foucault, *Nietzsche*, p. 65.

⁵⁶ Cfr. Foucault, *Nietzsche*, pp. 66-67.

⁵⁷ Foucault, *Nietzsche*, p. 71.

⁵⁸ Cfr. Foucault, *Nietzsche*, pp. 69-72.

⁵⁹ Foucault, *Nietzsche*, p. 73.

A esta noción de *Herkunft* (procedencia), Foucault añade la *de Entstehung* (emergencia). Al analizar la emergencia de un acontecimiento, se trata de estudiar el determinado juego de fuerzas que le sirve de lugar de aparición, para encontrar allí el punto de estabilización de una situación de dominación, pero también la posibilidad de desviar el juego de fuerzas. A la vez dominación y reacción, fijación y azar, juego y fuerza. Este es el carácter eminentemente político de la genealogía; no se trata solo de encontrar en el pasado aquello por lo que estábamos determinados sin saberlo, sino también de abrir en el presente la posibilidad de una acción estratégica que invierta el estado de dominación:

Esta es nuestra tarea hoy: vincular una *episteme* de lo aleatorio, lo probable y lo improbable, del azar y del juego, y un análisis, una crítica y un cuestionamiento de las formas de dominación. Estamos en la era de la estrategia revolucionaria, la era en la que lo que somos ya no debe entenderse ni reunirse en forma de totalidades espirituales ni en forma de ese destino trascendental que sobrevuela Occidente, sino entenderse y dispersarse en diversos sistemas aleatorios que son otras tantas formas de dominación.⁶⁰

Así, a diferencia de Heidegger, para quien el destino del Occidente histórico reside en la delimitación fundamental entre el ser del ser humano como *Dasein* y el animal como pobre del mundo, para Foucault la genealogía permite abandonar toda escatología reintroduciendo lo no histórico, el devenir, el azar y la seriedad de la lucha en sentido histórico.

Sin embargo, conviene precisar ahora qué cambió en la lectura de los años 50 con respecto a la de finales de los años 60. Esta diferencia se hace evidente si analizamos el papel tan diferente que desempeña la noción de evolucionismo en estos dos momentos del pensamiento de Foucault sobre Nietzsche. Mientras que, en *La cuestión antropológica*, el evolucionismo "es [la] vía real del camino filosófico",⁶¹ en el curso de Vincennes, y también en el célebre ensayo *Nietzsche, la genealogía, l'histoire*, Foucault intenta separar la genealogía del evolucionismo. En el curso, Foucault asegura que "la evolución como principio de todos los acontecimientos biológicos y sociales"⁶² es un ejemplo de una de las tesis de las que Nietzsche quiere distanciarse. Asimismo, en *Nietzsche, la genealogía l'histoire*, Foucault parece querer poner a distancia la genealogía de "la estabilidad tranquilizadora de la vida o de la naturaleza"⁶³ y rechaza el discurso evolucionista asegurando que "[en la genealogía no hay] nada que se parezca a la evolución de una especie".⁶⁴

Sin embargo, esta diferencia no debe interpretarse como una ruptura total, sino más bien como una complejización de la relación entre lo biológico y lo histórico en la lectura de Foucault. Como muestra Andrea Angelini, la relación que Nietzsche y Foucault mantienen con el discurso evolutivo es sumamente compleja y ambigua. En vez de simplemente decir que Foucault desbiologiza la genealogía nietzscheana, como han sugerido algunos autores,⁶⁵ Angelini sugiere que:

⁶⁰ Foucault, *Nietzsche*, p. 75.

⁶¹ Foucault, *La question anthropologique*, p. 167.

⁶² Foucault, *Nietzsche*, p. 65.

⁶³ Foucault, *Nietzsche, la genealogía, l'histoire*, p. 147.

⁶⁴ Foucault, *Nietzsche, la genealogía, l'histoire*, p. 141.

⁶⁵ Cfr. Stiegler, *Nietzsche et la vie*, pp. 348-349.

En consecuencia, podríamos reconocer que no nos encontramos, estrictamente hablando, con una «desbiologización» del enfoque genealógico. Foucault rechaza un modelo biológico antropomorfizado a través de un concepto de vida forzado por una estructura antropológica del conocimiento que lo inviste de las mismas funciones normativas que la noción de naturaleza humana. Rechazar esta forma de «biologismo» y sus malas analogías no significa negar el entrelazamiento de lo biológico y lo histórico, lo social y lo medioambiental, sino interrogarlo desde una perspectiva diferente que concierne a coyunturas históricas y políticas específicas.⁶⁶

Lo que Foucault critica en cierto tipo de evolucionismo es sobre todo una visión teleológica de la historia evolutiva que convierte a los animales en una especie de pasado original del ser humano. Así, Foucault apunta que la genealogía nietzscheana, en tanto una forma de filosofía histórica, no está en contraposición al discurso de las ciencias sino a una filosofía histórico-metafísica que parte del concepto de origen como esencia y verdad:

Oposición de una filosofía metafísica (que cree en la *Wunderursprung* [origen milagroso] de las cosas) y de una filosofía histórica que tiene un doble carácter: —de encontrar como la filosofía de hace dos mil años el problema: ¿cómo el conocimiento pudo nacer del conocimiento mismo? — de no encontrarse separada de la ciencia natural (y estar muy próxima a la química).⁶⁷

Así, contra la lectura de Heidegger, que rechaza totalmente el contenido biológico de la filosofía de Nietzsche, Foucault articula en la genealogía una relación compleja y no lineal entre la vida biológica de seres humanos y animales:

Si hay algo biológico en Nietzsche, no es en la forma: después del animal viene el hombre; sino en la forma: la animalidad siempre se vuelve a cruzar con la humanidad. (Sustituyendo la anterioridad evolutiva de lo biológico por la superposición de lo biológico y lo histórico).⁶⁸

Así, la figura de Nietzsche sirve no solo para deshacer el vínculo antropológico entre el ser humano y la verdad a través de la máscara de la bestia, sino también para abrir la historia del ser humano a la historia de los animales, de modo que ya no puedan concebirse de forma totalmente separada:

Es este carácter indefinidamente abierto del tiempo el que permite comprender la articulación de la historia humana sobre la historia animal; no ha habido un establecimiento de la humanidad en sus acepciones más generales, sino un perpetuo entrelazamiento de acontecimientos animales y acontecimientos humanos, un perpetuo encabalgamiento entre lo biológico y lo histórico.⁶⁹

Este “perpetuo encabalgamiento” no es una adición de Foucault, sino que está presente en la filosofía nietzscheana. Ejemplo de ello es la cuestión de la *Geburt* en la genealogía. En el manuscrito publicado por Bernard E. Hacıoğlu como Apéndice 2 del Curso en Vincennes, encontramos un desarrollo de la problemática del comienzo en la genealogía nietzscheana. Foucault subraya la distinción entre

⁶⁶ Angelini, *La vie de l'histoire*, p. 41.

⁶⁷ Foucault, *Nietzsche*, p. 83.

⁶⁸ Foucault, *Nietzsche*, p. 67.

⁶⁹ Foucault, *Nietzsche*, p. 67.

comienzo y origen en la tradición filosófica: el comienzo es la irrupción empírica de un fenómeno en la historia, mientras que el origen es el fundamento situado fuera de la historia, que hace posible el comienzo de una cosa.

Pero Nietzsche rechaza esta oposición. En el campo semántico alemán en torno a la cuestión del comienzo, encontramos los siguientes conceptos: *Anfang* (comienzo), *Ursprung* (origen), *Grund* (fundamento), *Geburt* (nacimiento), *Entstehung* (surgimiento). Nietzsche privilegia el concepto de *Geburt* para pensar la relación entre principio, origen e historia:

Para Nietzsche, la noción organizadora es *Geburt*, que designa, para él como para todos los alemanes: a. el hecho del nacimiento, b. la raza o estirpe, c. la extracción en la medida en que es susceptible de una determinada cualidad. Esta noción no es filosófica ni histórica, sino biológica, y trae consigo el dominio semántico de la genealogía (noble o no), y el de la herencia (buena o mala, cargada o sana; degeneración o mejora). Genealogía y herencia formaban parte (al menos en esta época) de un dominio de valor.⁷⁰

Partiendo de la noción de *Geburt*, que es un concepto a la vez biológico y aristocrático, la cuestión del valor puede considerarse a través de cuatro preguntas que transforman la relación entre origen y comienzo en la genealogía: 1) la pregunta por el ¿quién? o la naturaleza y el valor de los progenitores; 2) la pregunta por el tipo de encuentro: ¿en qué forma de acción y reacción se produce el nacimiento?; 3) la pregunta por el papel que desempeña cada elemento dentro de este encuentro; y, por último, 4) la pregunta por el síntoma: ¿cuáles son las funciones sintomáticas?

La pregunta sobre el quién implica una inversión sofística del platonismo. El quién es una máscara, un complejo pulsional, una forma de evaluación. La cuestión del encuentro debe explicar a través de qué juego de acción y reacción produce la diferencia de valor. Foucault critica aquí la esquematización que Deleuze realiza de la fuerza en su lectura de Nietzsche.⁷¹

Estamos acostumbrados a decir: los buenos nacimientos son acciones y afirmaciones. Los malos nacimientos son reacciones y negaciones, de ahí el resentimiento. Esto es más complicado. Hay una reacción real, que forma parte de la propia acción, y una negación, que es como la sombra proyectada por la propia afirmación. Hay, por otra parte, una reacción: que no es acción, sino compensación imaginaria; irreal; que empieza por la negación en lugar de por la afirmación. Vemos que el sistema acción/reacción que caracteriza un *Geburt* es complejo: no sólo porque no hay acción y reacción por un lado, sino también porque hay operaciones muy diferentes: actitudes negativas, compensación, lucha, confiscación, inversión, conspiración, alianzas.⁷²

La tercera y cuarta preguntas están menos desarrolladas por Foucault, porque están menos directamente vinculadas a la relación entre principio y origen. La tercera pregunta se interroga sobre el papel que desempeña una determinada forma de evaluación en la cultura, y la cuarta sobre los elementos que sirven de síntoma en su doble alcance, hacia el pasado y hacia el futuro. Así, según la lectura de Foucault, Nietzsche toma estas cuatro preguntas sobre la *Geburt* como punto de partida para pensar la cuestión del valor:

⁷⁰ Foucault, *Nietzsche*, pp. 95-96

⁷¹ Cfr. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 44 y ss.

⁷² Foucault, *Nietzsche*, pp. 97-99.

Sin embargo, estas cuatro preguntas están vinculadas en el sentido de que son la naturaleza y el valor del progenitor los que controlan la naturaleza y el valor del encuentro, y éstos, a su vez, controlan el papel y la función sintomática de los elementos. De ahí que en toda cuestión de genealogía surja la cuestión del valor. El hecho de que la genealogía de la moral sea la cuestión del valor del valor.⁷³

Así podemos ver cómo, a través de la cuestión de la *Geburt*, con su doble significado tanto biológico (mejora/degeneración) como aristocrático (noble/bajo), el problema del valor adquiere su complejidad en el método genealógico. El genealogista tiene que analizar el nacimiento, estudiar el valor de la procedencia, diagnosticar las fuerzas actuantes que han dejado su marca en los cuerpos.

En este tipo de análisis, la historia del ser humano no debe verse como separada de la del resto del mundo vivo, ya que mantiene complejas relaciones entre ellas. No es accidente, por tanto, que en la *plaque* que Foucault escribió para solicitar el ingreso en el *Collège de France*, el mismo año en que pronunció la conferencia sobre Nietzsche, se anunciara como central en su futuro trabajo la cuestión del conocimiento sobre la herencia, y en particular sobre las prácticas de reproducción destinadas a mejorar las especies:

El sector que he elegido como ejemplo paradigmático, y al que me ceñiré durante algún tiempo, es el conocimiento de la herencia. Se desarrolló a lo largo del siglo XIX, desde las técnicas de ganadería, los intentos de mejora de las especies, los ensayos de cultivos intensivos, los esfuerzos para combatir las epidemias animales y vegetales, hasta el desarrollo de la genética, cuyo nacimiento claro puede fecharse a principios del siglo XX.⁷⁴

Es sabido que Foucault no continuó con dicho proyecto al entrar al *Collège de France*. Sin embargo, lo que tal genealogía tendría que haber mostrado es el lugar de emergencia del saber hereditario, es decir, el campo de desarrollo de las tecnologías de gobierno de los animales, donde la cuestión de la valorización de los cuerpos animales es central. De este modo, la emergencia de la vida humana como objeto de intervenciones de poder, aquello que Foucault llamó la «biopolítica», no puede ser considerada sin vincularla con el campo de las prácticas de cría y los discursos sobre la mejora de las razas animales.

Así pues, sugerimos que la cuestión de la *Geburt*, del nacimiento y el valor, que conlleva “el perpetuo encabalgamiento entre lo biológico y lo histórico”,⁷⁵ sirve como trasfondo filosófico para que los conceptos de “biopolítica” y “biohistoria” tomen forma en la obra de Foucault. En una conferencia en Rio de Janeiro sobre la historia de la medicina, Foucault introduce el concepto de bio-historia de la siguiente manera:

Así aparece ahora una nueva dimensión de posibilidades médicas que llamaré la cuestión de la bio-historia. El médico y el biólogo no trabajan ya en el nivel del individuo y de su descendencia, sino que empiezan a hacerlo en el nivel de la vida misma y de sus eventos fundamentales. Nos encontramos dentro de la bio-historia y se trata de un elemento de suma importancia. Sabíamos, desde Darwin, que la vida evolucionaba, que la evolución de las

⁷³ Foucault, *Nietzsche*, pp. 96-97.

⁷⁴ Foucault, *Titre et travaux*, p. 844.

⁷⁵ Foucault, *Nietzsche*, p. 67.

especies vivientes estaba determinada, hasta cierto punto, por accidentes que eran de naturaleza histórica. Darwin sabía, por ejemplo, que el enclaustramiento en Inglaterra, una práctica puramente económica y jurídica, había modificado la fauna y la flora inglesas. Eran entonces las leyes generales de la vida que se encontraban entrelazadas con ese fenómeno histórico. Hoy día descubrimos un hecho nuevo: la historia del hombre y de la vida se encuentran implicadas profundamente. La historia del hombre no continúa simplemente la vida, ni se limita con reproducirla, sino que la retoma, hasta cierto punto, y puede ejercer sobre su proceso un cierto número de efectos fundamentales.⁷⁶

Así, para introducir la situación histórica que define al ser humano moderno, Foucault usa el ejemplo de Darwin y el enclaustramiento de animales domésticos para expresar el entrelazamiento inevitable de lo biológico y lo histórico. A partir de ahí podemos entender que la bio-historia "ya no sería la historia unitaria y mitológica de la especie humana",⁷⁷ sino que refiere al entrelazamiento perpetuo de lo biológico y lo histórico:

Si se puede denominar «biohistoria» a las presiones mediante las cuales los movimientos de la vida y los procesos de la historia se interfieren mutuamente, habría que hablar de «biopolítica» para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana.⁷⁸

Este concepto de biohistoria es, por tanto, una respuesta a las posiciones, ejemplificadas por el evolucionismo,⁷⁹ que parten de la verdad del discurso biológico sobre el organismo para deducir determinaciones sociales e históricas. Por el contrario, Foucault sugiere que "no hay que buscar hechos biológicos brutos y definitivos que, desde el fondo de la 'naturaleza', se impondrían a la historia",⁸⁰ sino comprender que en el nacimiento de un acontecimiento histórico hay siempre una mezcla compleja de lo biológico y lo histórico. Y en esta mezcla perpetua, la cuestión de la relación con los animales, y en particular el gobierno de los animales para su explotación económica, es de gran centralidad:

No hay que olvidar que la primera gran epidemia estudiada en Francia en el siglo XVIII, y que dio lugar a una recopilación nacional de datos, no fue realmente una epidemia, sino en realidad una epizootia. Fue una mortalidad catastrófica en varios rebaños del sur de Francia lo que desempeñó un papel fundamental en la formación de la Real Sociedad de Medicina. La Academia Francesa de Medicina nació de una epizootia, no de una epidemia.⁸¹

Así, la biopolítica de la especie humana no puede pensarse separada de la historia de la vida (de los seres humanos y de los animales) y específicamente de las relaciones históricas de dominación que han mediado entre unos y otros. El trabajo que queda por hacer es abonar a una genealogía de las formas de gobierno

⁷⁶ Foucault, *Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine*, p. 48.

⁷⁷ Foucault, *Bio-histoire et bio-politique*, p. 97.

⁷⁸ Foucault, *La voluntad de saber*, p. 173.

⁷⁹ Cfr. Foucault, *Bio-histoire et bio-politique*, p. 95.

⁸⁰ Foucault, *Bio-histoire et bio-politique*, p. 97.

⁸¹ Foucault, *Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine*, pp. 53-54.

sobre la vida animal, que históricamente han tenido una vinculación con las formas de biopolítica humana.⁸²

4. Conclusión

Hemos visto, pues, que la lectura que Foucault hace de la genealogía nos permite pensar nuestra relación con los animales de un modo que difiere de las líneas interpretativas citadas al principio de este trabajo. Foucault rechaza la simple continuidad entre la vida animal y la vida humana, como si pudiera extraerse de dicha continuidad una normatividad para el ser humano. No es en su propia animalidad, entendida como residuo de un estado anterior, que el ser humano encontrará su esencia o su verdad. Si hay una animalidad del ser humano, se trata de una máscara, un juego táctico que le permite liberarse de sí mismo, deshacer la identidad que guarda consigo y dejarse llevar por fuerzas no-humanas hacia otras formas de existencia.

Igualmente, Foucault no admite tampoco una separación total con los animales a partir de la cual pueda concebirse la esencia del ser humano como ser-en-el-mundo. No encontraremos en Foucault la rearticulación de un discurso sobre la diferencia antropológica. No se trata de salvaguardar la esencia del ser humano frente a los peligros de la biología, sino de tomar en serio el momento histórico en el que la vida del ser humano, no puede pensarse de forma separada de lo viviente en general, ni la vida de otros seres vivos de forma separada a la historia humana. Se trata, para Foucault siguiendo a Nietzsche, de pensar en una imbricación compleja entre un tiempo histórico y unas presiones biológicas, que hacen que nuestro destino esté inseparablemente ligado al destino de lo viviente en general, y con especial énfasis, al destino de los otros animales, con los que compartimos toda una serie de funciones y condicionamientos biológicos. La genealogía se trata de hacer historia de lo que somos, de nuestro cuerpo, de nuestros instintos, de nuestra alimentación, de nuestro sistema digestivo:

Por último, nuestros orígenes están en nuestro cuerpo. Forma parte del sistema nervioso, del estado de ánimo, del sistema digestivo. La mala respiración, la mala alimentación, los cuerpos debilitados y desplomados de aquellos cuyos antepasados cometieron errores [...] es el cuerpo el que lleva, en su vida y en su muerte, en su fuerza y en su debilidad, la sanción de toda verdad y de todo error, del mismo modo que lleva también, y a la inversa, el origen de los mismos, la procedencia.⁸³

⁸² Para trabajos de este tipo véase Piazzesi, *Del governo degli animali*; Doron, *Biopolítica y Zootecnia*.

⁸³ Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, p. 142.

Referencias

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I: el poder soberano y la nuda vida*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: PRE-TEXTOS, 1998.
- AGAMBEN, Giorgio. *Lo abierto: el hombre y el animal*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.
- ANGELINI, Andrea. La vie de l'histoire: généalogie et évolutionnismes entre Nietzsche et Foucault. *Cahiers philosophiques*, [S. l.], v. 175, n. 4, pp. 29-43, 2023.
- ARISTOTELES. *Política*. Trad. Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1988.
- CALARCO, Matthew. *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*. Nueva York: Columbia University Press, 2008.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962.
- DORON, Claude-Olivier. Biopolítica y Zootecnia. *Historia y sociedad*, Medellín, n. 25, pp. 17-43, 2013.
- ESPOSITO, Roberto. *Bíos: biopolítica Y Filosofía*. Trad. Cario R. Molinari Maroíto. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- FOUCAULT, Michel. Bio-histoire et bio-politique. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits III 1975-1979*. Paris: Gallimard, 1994. pp. 95-97.
- FOUCAULT, Michel. Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits III 1975-1979*. Paris: Gallimard, 1994. pp. 40-58.
- FOUCAULT, Michel. *La question anthropologique: cours 1954-1955*. Paris: EHESS; Gallimard; Seuil, 2022.
- FOUCAULT, Michel. *La voluntad de saber: Historia de la sexualidad I*. Trad. Ulises Guiñazú. Buenos Aires: Alianza, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *Le discours philosophique*. Paris: EHESS; Gallimard; Seuil, 2023.
- FOUCAULT, Michel. *Nietzsche: Cours, conférences et travaux*. Paris: EHESS; Gallimard; Seuil, 2024.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, la généalogie, l'histoire. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II 1970-1975*. Paris: Gallimard, 1994. pp. 136-156.
- FOUCAULT, Michel. Titres et travaux. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I 1954-1969*. Paris: Gallimard, 1994. pp. 842-846.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- GARNER, Robert; O'SULLIVAN Siobhan. *The Political Turn in Animal Ethics*. Londres: Rowman & Littlefield, 2016.
- HEIDEGGER, Martin. *Interprétation de la deuxième considération intempestive de Nietzsche*. Trad. Alain Boutot. Paris: Gallimard, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*. Trad. Alberto Ciria. Madrid: Alianza, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Universitaria, 2019.

LEMM, Vanessa. *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*. Nueva York: Fordham University Press, 2009.

LÓPEZ BARRIOS, Josué Imanol. La généalogie et les animaux: une lecture croisée des pensées de Nietzsche et Foucault. *Materiali foucaultiani*, [S. l.], v. XI, n. 21-22, pp. 75-109, 2022.

MONTES JIMENEZ, Sandra Lucía. Tiempo e historia: esbozos de la interpretación de Heidegger sobre la Segunda consideración intempestiva de Nietzsche. *Theoría Revista del Colegio de Filosofía*, [S. l.], n. 39, pp. 27-43, 2020.

NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Trad. Andrés Sánchez Pascal. Madrid: Alianza, 1991.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments posthumes début 1888-début janvier 1889*. Trad. Jean-Claude Hémery. Paris: Gallimard, 1977.

NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro*. Trad. Andrés Sánchez Pascal. Madrid: Alianza, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideración intempestiva: sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*. Trad. Joaquín Etorena. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2006.

PIAZZESI, Benedetta. *Del governo degli animali: allevamento et biopolitica*. Macerata: Quodlibet, 2023.

SALANSKIS, Emmanuel. Un prisme de la pensée historique de Nietzsche: l'élevage. In: BINOCHÉ, Bertrand; SOROSINA, Arnaud. *Les Historicités de Nietzsche*. Paris: La Sorbonne, 2016. pp. 183-196.

SFORZINI, Arianna. Situation du cours. In: FOUCAULT, Michel. *La question anthropologique: cours 1954-1955*. Paris: Gallimard, 2022. pp. 227-278.

SHUKIN, Nicole. Tense Animals: On Other Species of Pastoral Power. *The New Centennial Review*, [S. l.], v. 11, n. 2, pp. 143-167, 2011.

SINGER, Jonathan. All Too Human: "Animal Wisdom" in Nietzsche's Account of the Good Life. *Between the Species*, [S. l.], v. 11, n. 2, pp. 18-39, 2011.

STIEGLER, Barbara. *Nietzsche et la vie: Une nouvelle histoire de la philosophie*. Paris: Gallimard, 2021.



Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

DOSSIÊ ESPECIAL

ANIMALES Y POLÍTICA EN LA CIUDAD MODERNA: AMENAZAS, FÁBULAS Y DESBORDES DE LA VIDA ANIMAL DE BUENOS AIRES (1871-1910)

ANIMAIS E POLÍTICA NA CIDADE MODERNA: AMEAÇAS, FÁBULAS E OS EXCESSOS DA VIDA ANIMAL EM BUENOS AIRES (1871-1910)

ANIMALS AND POLITICS IN THE MODERN CITY: THREATS, FABLES, AND THE EXCESSES OF ANIMAL LIFE IN BUENOS AIRES (1871-1910)

Leandro Ezequiel Simari 

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

Submetido em: 30/07/2025

Aceito em: 30/09/2025

Publicado em: 29/12/2025

Como citar: SIMARI, Leandro Ezequiel. Animales y política en la ciudad moderna: amenazas, fábulas y desbordes de la vida animal de Buenos Aires (1871-1910). *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e60761, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.60761



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Leandro Ezequiel Simari es Doctor en Literatura por la Universidad de Buenos Aires, becario postdoctoral de CONICET e investigador del Instituto de Literatura Argentina (UBA). Profesor en la Maestría en Periodismo Narrativo de la Universidad Nacional de San Martín.

Resumen

Entre fines del siglo XIX y comienzos del XX, Buenos Aires afrontó transformaciones de amplio espectro que culminarían con su consolidación como ciudad moderna. Dentro de ese proceso mayor, tuvo lugar también una serie heterogénea de reordenamientos y resignificaciones en torno a la vida animal que alteraron tanto su presencia material en el espacio urbano como sus múltiples inscripciones culturales y simbólicas. Este trabajo se propone explorar nudos específicos entre política y vida animal que se intensificaron y renovaron en ese momento concreto de la historia de Buenos Aires, y en los que pueden leerse indicios de los lugares que la modernidad urbana depararía a la vida animal. Con vistas a ese propósito, se abordarán dos ejes de análisis. En primer lugar, un conjunto de iniciativas a escala municipal y provincial que se desplegaron con intensidad en Buenos Aires entre las décadas de 1870 y 1910, en respuesta a una percepción generalizada de la vida animal como amenaza para el orden urbano y la salud de la población humana. En segundo lugar, una actualización de las estrategias retóricas y procedimientos narrativos propios de la fábula clásica para convertirlos en medios de intervención en temáticas políticas coyunturales.

Palavras clave

Animalidad; biopolítica; higienismo; fábula; anarquismo.

Abstract

Between the final decades of the 19th century and the first decades of the 20th, Buenos Aires faced a series of wide-ranging transformations that would culminate in its consolidation as a modern city. Within this larger process, a heterogeneous series of reorganizations and redefinitions surrounding animal life also took place, altering both its material presence in urban space and its multiple cultural and symbolic inscriptions. This paper aims to explore specific interconnections between politics and animal life that intensified and renewed at this specific moment in Buenos Aires' history, and in which we can read clues about the places that urban modernity would bring to animal life. To this end, two axes of analysis will be addressed. First, a set of municipal and provincial initiatives that were intensively deployed in Buenos Aires between the 1870s and 1910, in response to a widespread perception of animal life as a threat to urban order and the health of the human population. Secondly, an update of the rhetorical strategies and narrative procedures of the classical fable to transform them into means of intervention in current political issues.

Keywords

Animality; biopolitics; hygienism; fable; anarchism.

Resumo

Entre as últimas décadas do século XIX e as primeiras décadas do século XX, Buenos Aires enfrentou uma série de transformações abrangentes que culminariam na sua consolidação como cidade moderna. Dentro deste processo mais vasto, ocorreu também uma série heterogénea de reorganizações e redefinições em torno da vida animal, alterando tanto a sua presença material no espaço urbano como as suas múltiplas inscrições culturais e simbólicas. Este artigo pretende explorar interligações específicas entre a política e a vida animal que se intensificaram e renovaram neste momento específico da história de Buenos Aires, e nas quais podemos ler pistas sobre os lugares que a modernidade urbana daria à vida animal. Para tal, serão abordados dois eixos de análise. Em primeiro lugar, um conjunto de iniciativas municipais e provinciais que foram intensamente implantadas em Buenos Aires entre as décadas de 1870 e 1910, em resposta a uma percepção generalizada da vida animal como uma ameaça à ordem urbana e à saúde da população humana. Em segundo lugar, uma atualização das estratégias retóricas e dos procedimentos narrativos da fábula clássica para os transformar em meios de intervenção em questões políticas atuais.

Palavras-chave

Animalidade; biopolítica; higienismo; fábula; anarquismo.

Es conocido el papel que Michel Foucault y Jacques Derrida desempeñaron dentro del panorama filosófico que, a partir del último tercio del siglo XX, dotó de renovada centralidad tanto a la clásica definición aristotélica que hace del hombre un *politikon zōon* como a la resonancia que las lógicas de su fundamentación proyectaron sobre cierto modo predominante de concebir los límites entre lo humano y lo animal por parte del pensamiento occidental. "Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente":¹ con esta afirmación, Foucault sintetizaba el declive de una forma clásica de ejercicio del poder soberano para encarar la indagación acerca de otra, específica de la modernidad y responsable de haber propiciado, desde el siglo XVII en adelante, el ingreso de la vida natural, de los procesos biológicos de la población, a los mecanismos estatales de regulación y gestión. Bajo estas premisas, se reinstalaba y resignificaba un concepto, el de biopolítica que, en las décadas siguientes, habría de demostrar una notable pregnancia dentro y fuera de los terrenos de la filosofía. En paralelo –mientras el lazo entre política y vida volvía a definirse a raíz de la puesta en cuestión de las políticas de la vida–, otro frente de discusión se abría en torno a los posicionamientos tradicionales de la filosofía de cara al animal no humano. En esa línea, Derrida se abocó a asediar una perspectiva que juzgaba representativa de "una humanidad ante todo preocupada y celosa de lo propio" y, por consiguiente, predispuesta a definir a los animales casi exclusivamente en los términos de la carencia.² El lugar que Aristóteles ocupa en esta tradición no solo se debe al hecho de que haya reputado a los animales como carentes de política (al menos en el sentido que le asigna al término en la obra homónima), sino, además, a que la distinción que estableció entre la condición política del hombre, su natural disposición a vivir en la *polis* y desarrollarse en comunidad, y cualquier otra forma gregaria de vida animal, también se sostiene en un gesto análogo. En efecto, otra facultad propia del hombre, el *logos*, es la que posibilita para Aristóteles "la percepción de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto", sobre la cual se funda la vida en común que constituye una casa y una ciudad.³ Así las cosas, la política, pero, sobre todo, la razón, el discurso, la palabra articulada se convirtieron en manifestaciones tempranas de lo propio del hombre, un patrimonio en expansión y mutación permanentes que el pensamiento occidental se empeñaría en custodiar durante siglos, "de Aristóteles a Descartes, de Descartes, sobre todo, a Heidegger, a Lévinas y a Lacan".⁴

En la introducción a *La cosmopolítica de los animales*, Juliana Fausto retorna a este doble principio de exclusión para enfatizar el efecto de subordinación –política y simbólica– que habilitó sobre la vida animal.⁵ Durante siglos, la existencia de los animales se mantuvo vaciada de politicidad, al tiempo que las iniciativas que

² Derrida, *El animal que luego estoy si(qui)endo*, p. 30.

⁴ Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, p. 48.

⁵ Fausto, *La cosmopolítica de los animales*, p. 11.

la política humana –incluso en sus expresiones mejor intencionadas– dirigió hacia ella se mostraron poco capaces para transgredir esa lógica “de la disponibilidad o la posesión” que, señala Mónica Cragnolini, invita a pensar al animal como un subordinado o un objeto, obturando toda posibilidad de construir “una comunidad con el viviente animal desde el respeto al mismo en su diferencia”.⁶ A la vez, una manifestación simétrica del mismo sometimiento se releva en el plano del discurso: “En el debate político, los animales surgen apenas como metáforas, símbolos – lobos, leones, ratas, serpientes, corderos, etc. –, que significan ciertas disposiciones o ánimos, sin que se refiera, con todo, a los animales y sus poblaciones”.⁷ Carentes de *logos* y de política, los animales parecen condenados a ser objetos de la política y el discurso del otro.

En este trabajo, me propongo explorar los modos en que ese nudo entre política y vida animal, y esos usos políticos que habilita la permanente explotación discursiva de los animales se intensificaron y renovaron en un momento concreto de la historia de una ciudad en particular: la Buenos Aires de fines del siglo XIX y comienzos del XX. Se trata de un período atravesado por grandes transformaciones de diversa índole, que llevarían a Buenos Aires a consolidar su impronta de metrópoli moderna y a incrementar su compatibilidad con los estándares de estética y sociabilidad urbana que las clases dirigentes vernáculas perseguían en referentes europeos. Si el período en sí mismo y las transformaciones modernizadoras que se aceleraron en él han sido objeto de estudio para una bibliografía profusa, existe un fenómeno obviado, sobreentendido o referido de manera tangencial que, sin embargo, reclama ser analizado como parte del mismo marco histórico: la reformulación decisiva que por entonces experimentaron las formas en que la vida animal se inscribía en la geografía, los procesos materiales y los códigos culturales de la ciudad. En el pasaje del XIX al XX, los lugares materiales y simbólicos que Buenos Aires deparaba al animal también ingresaron en un reordenamiento plural y significativo, que no puede ser reducido a una modificación colateral, sino que, por el contrario, debe pensarse en los términos de una requisitoria específica e ineludible para el modelo de ciudad que se intentaba consolidar por aquellos años. En otras palabras, redefinir las lógicas de inclusión y exclusión, las condiciones de vida y muerte, los procedimientos de estudio y representación, las áreas y modalidades de circulación, la vigencia, agotamiento o irrupción de prácticas e imaginarios vinculados con la vida animal supuso para Buenos Aires, en más de un sentido, un paso insoslayable en su senda hacia la modernidad. Y lo era, porque suponía activar –como toda gran metrópoli occidental haría poco antes o después– el pasaje de un modelo de ciudad perimido a otro que se consideraba más adecuado a las problemáticas y desafíos de los nuevos tiempos: de la ciudad no solo tolerante frente a la cohabitación entre especies, sino, en gran medida, dependiente de ella para su funcionamiento diario y la subsistencia de su población humana, a la ciudad que expulsaba a los animales, los borraba de su esfera pública, los reemplazaba por innovaciones de la técnica y la tecnología, los exterminaba o recluía en escenarios y prácticas específicos y codificados. Esa transmutación, desde luego, no sería inmediata, homogénea o lineal, ni supondría una redefinición en bloque de los lugares ocupados por las diversas formas de vida animal en los espacios y la cultura

⁶ Cragnolini, *Extraños animales*, p. 135.

⁷ Fausto, *La cosmopolítica de los animales*, p. 12.

urbana. Pero sí daría lugar a un régimen material y simbólico de relación entre vida urbana y vida animal que, en múltiples aspectos, sostendría su vigencia incluso hasta el presente.

Aunque, en gran medida, el resultado completo de estas reformulaciones heterogéneas terminaría de hacerse visible más cerca de la mitad del siglo XX que de su inicio, a ellas cabe el haber cimentado los patrones que regularían las variantes de inscripción física y simbólica de la vida animal en la ciudad nueva que se modelaba por aquellos años. Las que me interesan son, entonces, las décadas en que se establecieron en Buenos Aires las condiciones de posibilidad para la concluyente marginación de los animales de producción que habían formado parte del ecosistema urbano por siglos, en que se redoblaron esfuerzos en el combate de las plagas –y en discutir qué forma de vida animal entraba o no en dicha categoría– y en que se consolidaron las instituciones, prácticas y pautas culturales que definirían los tipos de animales y las formas de cohabitación entre especies susceptibles de ser compatibilizadas con el incipiente régimen urbano de la modalidad; me refiero, en concreto, a la proliferación del animal mascota y al cautiverio y la exhibición de especímenes en el jardín zoológico. Al mismo tiempo, se trata también de décadas en las cuales el desarrollo del mercado local de bienes culturales, la expansión y modernización de la prensa periódica y el crecimiento y diversificación del público lector, entre otros fenómenos, estimularon la propagación de los animales de papel, capturados en textos, exhibidos en imágenes, representados o distorsionados en relatos, láminas, ilustraciones, publicidades. De este modo, en un estadio por completo incipiente de la cultura de masas porteña, los *animales de la cultura* se multiplicaban al mismo tiempo que los *animales de carne y hueso* empezaban a retroceder en la vida cotidiana y el paisaje público de la ciudad, en un anticipo del papel que los primeros desempeñarían cuando los habitantes humanos de las grandes urbes extraviaran casi cualquier posibilidad de contacto directo y genuino con los segundos.

Dentro de ese panorama, me interesa concentrar la atención en dos aspectos que evidencian de qué manera estas reconfiguraciones materiales y simbólicas de amplio espectro propiciaron una reformulación en los modos en que la política y el discurso humanos avanzaban sobre la vida animal de Buenos Aires. Reformulación que, por otra parte, preanunciaba que en la cultura urbana moderna las lógicas políticas y simbólicas de subordinación de la vida animal a fines humanos, lejos de desactivarse, habrían de intensificarse. El primer aspecto del panorama descrito en que quiero detenerme atañe a los cambios que se operaron en los medios y propósitos a partir de los cuales la política se volcaba sobre los cuerpos y los procesos vitales de los animales que habitaban la ciudad, en tiempos en que se robustecían las tecnologías biopolíticas de control sobre la población humana porteña. El segundo remite a modulaciones a la vez tradicionales y renovadas de los discursos que se servían de figuras animales para producir sentidos e intervenciones de índole política. En el primero de los casos, cabría decir que el eje de análisis será una *política sobre los animales*, un conjunto de iniciativas políticas a escala municipal y provincial que se desplegaron con intensidad en Buenos Aires entre las décadas de 1870 y 1910. A la vez, el acercamiento a ese objeto, y a las transformaciones sustanciales y, en gran medida, definitivas, que propició, supone, necesariamente, recuperar discursos, imaginarios y figuraciones

en torno a la vida animal que cobraron fuerza por los mismos años, con la prensa periódica como principal caja de resonancia. En el segundo caso, el vínculo entre lo político y lo simbólico se invierte: de lo que quiero ocuparme en este eje es de cierto tipo de *animalización de la política* que tuvo lugar en la Buenos Aires de entresiglos a través de relatos que recuperaban estrategias retóricas y procedimientos narrativos propios de la fábula clásica para actualizarlos e intervenir en temáticas políticas coyunturales. En efecto, los textos que pretendo analizar construyen relatos breves protagonizados por animales antropomórficos en los cuales la habitual moraleja edificante se ve sustituida por una prédica poco sutil contra los peligros del anarquismo.

1. Buenos Aires bajo amenaza. La agenda antianimal de la ciudad moderna

Para Buenos Aires, los animales fueron desde siempre un capital, un dilema y una amenaza. Su gravitación en la historia de la ciudad incluso puede remontarse hasta el primer y fallido intento de fundar un asentamiento a la vera del Río de la Plata. Así lo sugiere Juan Agustín García en *La ciudad indiana*: "En 1536 desembarcó la expedición de Mendoza y fundó a Buenos Aires. La mísera aldea tuvo una existencia efímera y trágica. En 1541 fue definitivamente abandonada por sus pobladores. Dejaban los gérmenes de su fortuna: unos pocos caballos y vacas".⁸ Los réditos de esa fortuna, que Pedro de Mendoza –con más urgencias que previsión– apenas llegó a sembrar serían cosechados tras la segunda y definitiva fundación que acometió Juan de Garay en 1580. Desde entonces, la sobreabundancia de ganado marcaría, en más de un sentido, los destinos de Buenos Aires. Su explotación económica, permanente y rapaz hasta bordear el derroche, espolearía el desarrollo de la ciudad y proveería de alimento y abrigo no solo a sus habitantes, sino también a unas expectativas de progreso, que, con el paso de los siglos, se irían desplazando, al ritmo de avatares externos o requisitorias del mercado internacional, del cuero a la carne en salazón, a la lana de oveja, a la exportación de ganado en pie, al producto congelado de los frigoríficos.

Como contrapartida, la omnipresencia de los animales no tardó en esparcir numerosas problemáticas para el gobierno de la vida y la organización de la ciudad. Los establecimientos productivos centrados en la materia animal se convirtieron muy pronto en usinas de olores y desechos incómodos a la vista y el olfato, mientras crecía la sospecha de que en ellos se concentraban las enfermedades que diezmaban periódicamente a la población porteña. Las calles se estropeaban con el paso de los animales de tiro, especialmente de los bueyes que ingresaban para transportar las cargas más pesadas. Abundaban restos animales en estado de putrefacción en la vía pública. Y, como si no bastara con los efectos indeseados que se derivaban de explotar a los animales útiles, la ciudad debía también lidiar con otras formas de vida a las que consideraba puramente nocivas. Entre ellas, los perros callejeros supieron ostentar una peor reputación que los roedores, por su abundancia, su ferocidad y por haber sido principales conductores de la hidrofobia.

⁸ García, *La ciudad indiana*, p. 13.

El ingreso de todos estos dilemas en el debate público y los repertorios culturales de la representación urbana fue igualmente temprano. Los primeros planes de reforma que intentaron atacarlos se remontan, de hecho, a los tiempos de la colonia. En 1783, el virrey Juan José de Vértiz propuso con poco éxito limitar la circulación de carretas de bueyes por el centro de la ciudad, sistematizar la recolección de desechos y la limpieza de la vía pública, restringir las zonas del trazado urbano en las que podían instalarse emprendimientos productivos de diferentes rubros y establecer penalidades para los vecinos que fueran descubiertos arrojando animales muertos en calles y baldíos.⁹ Estas iniciativas marcaron un doble antecedente para los esporádicos esfuerzos que, de ahí en más, desplegarían las sucesivas gestiones de gobierno en el intento de regular el flujo y la acumulación de materia animal en Buenos Aires. En primera instancia, anticipaban frentes de combate recurrentes, que se irían intensificando o aplacando en distintas coyunturas. En segunda instancia, el resultado del proyecto virreinal legaba un pronóstico que no por ser aciago dejaría de resultar certero, al menos hasta fines del siglo XIX: la causa de la higiene pública con frecuencia acabaría claudicando frente a intereses económicos, a la falta de convicción política, a la austeridad de las arcas municipales o a costumbres arraigadas en los habitantes humanos de la ciudad.

El carácter problemático de la presencia animal en Buenos Aires tampoco pasó desapercibido para las plumas locales y extranjeras que registraron sus impresiones variadas sobre la vida urbana porteña, sus paisajes y costumbres, y también sobre los fracasos que irían acumulando las sucesivas administraciones de la ciudad.¹⁰ Todavía en 1857, Domingo Faustino Sarmiento deploraba el fracaso del proyecto de Bernardino Rivadavia, ministro de Gobierno de la provincia de Buenos Aires en 1822, que pretendía alejar a saladeros, curtiembres, fábricas de velas y otros "focos perennes de infección" del núcleo urbano de Buenos Aires.¹¹ Diez años después, a punto de convertirse en presidente, Sarmiento volvería a exhibir a través de la prensa su disgusto "con el nauseabundo olor de la corrupción animal" que hacía "insoportable la atmósfera" de Buenos Aires.¹² Por aquellos

⁹ Los planes frustrados de Vértiz fueron estudiados por Vicente Quesada en un extenso artículo titulado "La ciudad de Buenos Aires", que vio la luz en los números 56 y 57 de la *Revista de Buenos Aires* entre 1867 y 1868.

¹⁰ Hacia 1827, por caso, el británico John Barber Beaumont alertaba sobre la cantidad de perros sueltos que erraban por las calles. Beaumont, *Viajes por Buenos Aires, Entre Ríos y la Banda Oriental: (1826 - 1827)*, p. 242. Sobre ese mismo fin de década, Francis Bond Head, compatriota de Beaumont, gozaría del dudoso privilegio de alojarse durante su estadía en Buenos Aires en las inmediaciones del matadero del Norte, ubicado en el barrio de Recoleta. Head, *Las Pampas y los Andes: notas de viajes*, pp. 38-39. Como en los tiempos de Vértiz, hacia 1847 las calles de Buenos Aires también continuaban siendo depositarias de otras formas de la muerte y la corrupción del cuerpo animal. Según el relato de William Mac Cann, sus paseos desde Recoleta hasta la orilla norte del río solían enfrentarlo con tropas de bueyes dispersos, que pacían, descansaban o morían allí "de hambre y de fatiga". Cuando esto último ocurría, el desenlace era siempre el mismo: "les sacan el cuero y dejan los restos abandonados para servir de alimento a los perros; luego esas osamentas molestan mucho, por el olor que despiden y porque resultan peligrosas para las personas que andan a caballo durante la noche". Mac Cann, *Viaje a caballo por las provincias argentinas*, pp. 148-149. Más mesuradas y ambivalentes que las anteriores, las valoraciones de otro viajero, el francés Xavier Marmier, a propósito de los saladeros son una síntesis perfecta de la opinión que, hasta el último tercio del siglo, cosechó este tipo de emprendimientos: se trataba de "una industria que constituye la principal riqueza del Río de la Plata", sin por eso atemperar las incomodidades derivadas de su experiencia: escenas que "no son muy alegres, ni agradables al olfato". Marmier, *Buenos Aires y Montevideo en 1850*, pp. 49-50.

¹¹ Sarmiento, *Obras completas*, t. XXIV, p. 310.

¹² Sarmiento, citado en Silvestri, *El color del río*, p. 169.

mismos años, la *Revista Médico-Quirúrgica*, un medio especializado que, desde su fundación en 1864, había congregado a los principales representantes locales del pensamiento higienista,¹³ se quejaría de que el gradual posicionamiento de la higiene como tema de interés no había conseguido aún “fijar de un modo serio la atención de las personas, que por su posición o sus conocimientos, hubieran podido empujarla hacia el estado actual de la ciencia”.¹⁴

Frente a ese panorama, el último tercio del siglo XIX marca un alto contraste, y 1871 asoma como el año en que se operó un punto de inflexión. Hasta entonces, todavía era posible modular una versión de la ciudad que reivindicara sus progresos materiales, soslayara por completo sus dilemas sanitarios e higiénicos y, de manera consecuente, se refiriera a la vida animal solo para exaltar su valoración como capital económico y herramienta para fines humanos. Así ocurre en “El progreso de diez años”, un balance optimista de la década que acababa de concluir, publicado por el diario *La República* en enero de 1871. En este texto, Buenos Aires se alza como la ciudad de las transformaciones sustanciales: la que contaba con un flamante Banco de la Ciudad, la que había fomentado la proliferación de la prensa libre, pasando de cuatro a veinticinco diarios en español; la que, por medio de “nuevas líneas de vapores transatlánticos”, había entrado en conexión inmediata con las grandes urbes de occidente y multiplicado por tres los beneficios del comercio; la que, en definitiva, lideraba y capitalizaba mejor el progreso experimentado por el país en su conjunto. Dentro de ese cuadro auspicioso, la mirada que se arrojaba sobre los animales era unidimensional, recortada en su condición de capital económico, de un útil disponible para propósitos y necesidades humanas. Así, por ejemplo, el artículo recupera las cifras crecientes que registró la exportación de productos de origen animal dentro del período contemplado: de ingresos por 911.000 pesos por la venta de lana y cueros de carnero, y 245.000 por la venta de sebo en 1860, el puerto de Buenos Aires pasó a registrar 3.053.000 y 2.005.000 pesos respectivamente diez años más tarde. A la par, también reivindica los servicios del ganado equino como motor biológico de la vida urbana: entre 1860 y 1870, la ciudad había cubierto setenta millas con un servicio de tranvías a tracción de sangre que facilitaba la circulación de bienes y personas por las calles porteñas.

“El progreso de diez años” vio la luz el 3 de enero de 1871. Veinticuatro días más tarde, se declaraba el primer caso oficial de un brote de fiebre amarilla que asolaría a la ciudad durante varios meses. Lejos estaba de ser la primera vez que Buenos Aires se enfrentaba a una epidemia; las más recientes, de hecho, databan de 1867 y 1868, años signados por la recurrente y prolongada visita del cólera. Sin embargo, la magnitud de contagios y muertes que se registrarían entre enero y junio de 1871, sumada a la cercanía de aquellas oleadas de cólera que habían cerrado la década anterior, generalizaron la convicción de que el retorno de la fiebre amarilla

¹³ La difusa definición del concepto de higiene pública, así como las indeterminaciones que desdibujaban las fronteras de su campo de acción real, se extendieron, por contagio, al calificativo derivado de *higienista*. Como señala Mariano Figuepron, cabría definir como tal a “filántropos, políticos, periodistas, químicos, farmacéuticos y médicos que opinaban sobre temas vinculados con la higiene con igual grado de autoridad”. Sin un núcleo teórico claro y compartido, la corriente desempeñó un papel fundamental en las transformaciones urbanas de Buenos Aires a partir de una serie de principios y diagnósticos más o menos generalizados entre sus adeptos. Figuepron, *Morir en las grandes pestes*, p. 37.

¹⁴ Puiggari, *¿Debe la realización de las medidas higiénicas y sanitarse fiarse exclusivamente á las iniciativas de las Municipalidades?*, p. 3.

constituía el más terrible eslabón en una cadena de epidemias que continuarían azotando a la ciudad en tanto y en cuanto no se tomaran las medidas adecuadas. Así las cosas, medio año de epidemia bastaría para trazar en la historia de Buenos Aires lo que el historiador Diego Armus definió como "un parteaguas simbólico",¹⁵ una línea divisoria detrás de la cual ya no había lugar para figuraciones puramente optimistas y desembarazadas de las exigencias de la higiene pública, al estilo de "El progreso de diez años".

A partir de los meses iniciales de 1871, los principios de la higiene y la salubridad pública ganaron peso entre las requisitorias urgentes que la gestión de Buenos Aires debía cumplir para evitar que los anhelos porteños de modernidad urbana quedaran sepultados bajo el peso de una urbe caótica e insalubre. Como resultado, el paradigma higienista se erigió en una suerte de discurso orientador para transformaciones múltiples. En una tendencia alimentada por los interrogantes en torno a las causas últimas que propagaban la fiebre amarilla, la ciudad como artefacto y las normas y costumbres que definían el régimen urbano en su conjunto entraron en una generalizada revisión que abarcó prácticamente todas sus facetas.¹⁶ Calles, conventillos, cementerios, hospitales, letrinas y cárceles, escenarios en los que, de acuerdo a los custodios de la higiene, anidaban focos infecciosos, concentraron renovados esfuerzos por ejercer un mayor control sobre la materia biológica comprendida en o desprendida por cuerpos humanos. A la vez, el discurso oficial, la prensa y el higienismo multiplicarían sus advertencias acerca de la sobreabundancia perniciosa de otras vidas y otros restos: las vidas y los restos de los animales de la ciudad. El viraje de una perspectiva netamente económica y reivindicativa como la que circulaba a través de "El progreso de diez años" a otra que considerara a los animales eminentemente como problema higiénico fue inmediato. El contraste entre *La República* del 3 de enero de 1871 y lo que las mismas páginas publicaban unas pocas semanas después así lo evidencia. El 27 de febrero, vio la luz en ellas una nota titulada "Grandes focos a extinguir", cuyo propósito era denunciar que los tres mayores núcleos de infección se encontraban dispuestos de manera tal que invitaban a sospechar que "se hubiera querido rodear a Buenos Aires de focos que lo exterminen". Además de su condición de nocivos, lo que esos tres focos malsanos compartían era uno de los principales combustibles de su insalubridad: todos estaban tocados, en alguna medida, por la corrupción de materia animal. El principal de ellos era el Riachuelo, "corrompido hasta tres varas de su fondo, por los residuos de los saladeros". El segundo, el depósito de basuras, donde los desechos de la ciudad se acumulaban en "un estado de fermentación que asfixia el aire", formando una montaña de desperdicios usualmente coronada por "ratas, perros, gatos y cuanto animal muere en la ciudad". Finalmente, los mataderos públicos, al norte y al sur, completaban la tríada: "no se ha querido aún formar un matadero en forma. A este respecto estamos tan adelantados como en los tiempos de Adán".

Ninguno de los males señalados por *La República* representaba una novedad para 1871. Olores, colores, usos económicos y rastros callejeros marcan los nudos

¹⁵ Armus, *El descubrimiento de la enfermedad como problema social*, p. 509.

¹⁶ Incluso para finales del siglo, la causa de la fiebre amarilla se hallaba todavía en discusión. Aunque ya en 1881, el médico cubano Carlos Finlay había apuntado hacia el mosquito *Aedes aegypti* como agente transmisor, faltarían todavía veinte años para que su investigación fuera considerada por la comunidad médica.

problemáticos que la intromisión de los animales en la vida de Buenos Aires había asentado en la historia y el imaginario urbano durante décadas de descripciones disgregadas y políticas públicas malogradas. Si también en este aspecto la gran epidemia supuso un antes y un después, se debió a la simultaneidad e intensidad con que esos mismos dilemas fueron abordados. Como no había ocurrido hasta el momento, los diagnósticos ofrecidos por el higienismo, las medidas paliativas intentadas por las autoridades y las continuidades, réplicas y distorsiones que unos y otras proyectaban en la prensa periódica se alineaban para señalar la acumulación de materia orgánica animal como una responsable directa de una crisis sanitaria sin precedentes. De ahí en más, recrudecería, a la par de la epidemia misma, una percepción de la vida animal atravesada por el signo de la amenaza, un modo de pensarla y figurarla que conjugaba viejos y nuevos temores y que, en lo sucesivo, legitimaría políticas públicas desplegadas para recluirla, excluirla o exterminarla.

Si en 1871 se erigía un tabique histórico que dividía destinos posibles para Buenos Aires –la perpetuación de la insalubridad y la precariedad colonial o la concreción plena, saludable e higienista de una verdadera transformación urbana–, la necesidad urgente de consolidarla como ciudad habitable y la pretensión de elevarla al estatus de metrópoli moderna parecían atadas a una ya impostergable reformulación en los modos de inscribir, regular o marginar a la fauna que la atestaba, pero también la hacía funcionar y subsistir. A medida que arreciaron los contagios, las alarmas que se habían ido instalando de manera dispersa a lo largo del siglo se encendieron en simultáneo, mapeando en las páginas de diarios y revistas un escenario urbano que revelaba a la materia animal como una amenaza omnipresente y a Buenos Aires como un reducto sitiado por ella en un sentido casi literal. Como “Grandes focos a extinguir” permite deducir, los establecimientos vinculados con la producción de carne levantaron, en este contexto, las mayores sospechas. Los juicios más severos cayeron sobre la industria saladeril, la misma que hasta mediados del decenio anterior todavía parecía representar las mejores –y casi únicas– posibilidades de desarrollo industrial para el país. Más allá de alguna apología solitaria, y de desacuerdos o matices en las soluciones propuestas, la mirada predominante sobre los saladeros de Buenos Aires se alineó con la evaluación que hace de ellos Nicolás Avellaneda (ministro de Instrucción Pública y futuro presidente) en su artículo “Higiene pública”: los saladeros eran el pináculo de la amenaza animal, una usina que la reunía y distribuía a través del aire, con “los olores mefíticos” emanados de la “acumulación de materia animal”, y del agua, con “la sangre y los líquidos” que se mezclaban en el Riachuelo.¹⁷ Apenas menos recurrentes eran los embates de la prensa diaria contra el estado de los mataderos públicos. El 15 de marzo, *La Nación* dedicó una extensa crónica a reseñar el estado de insalubridad en que se efectuaban las faenas diarias en estos establecimientos:

Restos de carne, entrañas diseminadas, derramando sus líquidos corrompidos, fetos mórbidos que se liquidan a su turno, se hallan esparcidos en una vasta extensión de terreno, cubiertos de insectos asquerosos que se alimentan de ellos y forman una ola viviente. La sangre y las materias animales empapan incesantemente la tierra y se pudren al aire libre. [...] Es la putrefacción animal genuina, sin mezcla, en todo a su insoportable intensidad.

¹⁷ Avellaneda, *Higiene pública*, p. 356.

A la vez, así como proliferaba en sus contornos y centros de producción, la amenaza animal también penetraba en las arterias internas de Buenos Aires. Uno de sus medios de ingreso se encarnaba en los roedores: según “La mortalidad y sus causas”, que vio la luz en *La Nación* del 5 de marzo, la vía pública porteña se encontraba “minada de enormes ratones, que cruzan la ciudad en todos sentidos, entran y salen por los albañales, reducidos a una casi domesticidad”. La fauna verdaderamente domesticada, por su parte, también podía ser destinataria de reparos y sospechas. En *La República* del 8 de febrero, se responsabilizaba a caballos y perros sueltos de dejar “sobre la superficie de las calles [...] bajo la forma de una torta o de un altiñique, y de olor más o menos amoniacal”, una cantidad nociva de excrementos que el deficiente servicio de limpieza y los perezosos vecinos solían ignorar, dando lugar a nuevos “miasmas venenosos que entran por la respiración a infeccionar el cuerpo humano”.

Apenas la fiebre amarilla dio muestras fehacientes de hallarse en retirada, con su recuerdo todavía fresco y el dogma higienista plenamente legitimado, tanto el gobierno provincial como la gestión municipal se aprestaron a diseñar espacios institucionales y políticas públicas que corrigieran los focos de infección sobre los cuales la prensa periódica había discurrido largamente en los meses previos. De cara a esa tarea, la percepción generalizada de que Buenos Aires padecía una amenaza animal impactó de lleno en las decisiones de las autoridades, y se tradujo no solo en la replicación del mismo diagnóstico en discursos oficiales, sino, además, en una batería de nuevas instituciones, ordenanzas, leyes y proyectos estatales que, en nombre de la higiene y el orden público, compartieron el objetivo común de regular los espacios y prácticas vinculados con los animales para mitigar sus efectos nocivos, restringir sus alcances e, incluso, en ocasiones, propiciar su exclusión o eliminación. Tomando en préstamo un término que Chris Philo utiliza para referirse a la Londres de mediados del siglo XIX, podría decirse que la respuesta de Buenos Aires a la amenaza animal que la asediaba fue impulsar una enérgica “agenda antianimal”, que se desplegó en suelo porteño a partir de 1871 y se proyectó con intensidad durante las siguientes décadas.¹⁸

Casi como una validación oficial de las embestidas de la prensa, tras una suspensión temporal de las faenas en plena epidemia, una ley provincial de septiembre de 1871 dictaminó la expulsión definitiva de los saladeros de la ciudad. Se trataba de una medida que marcaba un contraste significativo con las estrategias adoptadas tras el paso de brotes epidémicos anteriores. El cese momentáneo de actividades, decretado el 14 de febrero de 1871, había repetido un procedimiento ya aplicado durante la fiebre amarilla de 1857 y el cólera de 1868. Más allá de que su eficacia parece haber resultado cuando menos discutible, la ley de expulsión de 1871, al volver definitivo lo temporal, reconocía tácitamente el límite sanitario que la ciudad acababa de traspasar y ensayaba, por consiguiente, una respuesta drástica y diferencial.¹⁹ A la vez, representaba un primer punto alto de la incipiente agenda

¹⁸ Philo, *Animals, Geography, and the City*, p. 657.

¹⁹ La expulsión de los saladeros agitó opiniones encontradas, incluso en el mismo marco discursivo que los había condenado con vigor durante la epidemia. Es cierto que sectores mayoritarios de la prensa periódica y una línea de opinión dentro de la *Revista Médico-Quirúrgica* insistían en el proyecto de dispersar los saladeros o de concentrarlos en Ensenada, siempre bajo un régimen sanitario más estricto. No obstante, también lo es que otras voces deslizaban la sospecha de que una medida como el traslado solo conseguiría distribuir la corrupción animal en nuevos parajes y nuevos cursos de agua, y que, por lo tanto, era preferible nuclearlos donde el brazo de las autoridades, una vez

antianimal, al atacar el rubro de la actividad económica que había quedado asociado de manera más taxativa a las causas de la gran epidemia que la ciudad acababa de padecer. Por último, anticipaba otro rasgo del tejido de políticas públicas que comenzaba a diseñarse en torno a la amenaza animal: sin obviar la intensificación del combate contra las plagas urbanas y la aplicación de metodologías innovadoras en ese campo, la agenda antianimal se enfocó especialmente sobre los animales de producción y los espacios y prácticas económicas que los involucraban, con suerte dispar, pero también con mayor vigor que en décadas anteriores. Su objetivo primordial: extremar el control humano sobre los animales ya sometidos a ciertas formas de control, animales útiles a los que, al menos de momento, resultaba imposible reemplazar o poner a gran distancia de las áreas urbanas más densamente pobladas. Si, en el largo plazo, la agenda antianimal alimentaba el proyecto higienista de una ciudad vaciada de animales, por completo triunfante en su guerra contra las alimañas, capaz de compartimentar al ganado en establecimientos cerrados o de remitirlo más allá de sus fronteras, en la inmediatez se tradujo en normativas que buscaron aceitar la vigilancia permanente y practicar formas menos concluyentes del distanciamiento y la marginación. En 1872, el informe que el Inspector de Higiene y Riberas de la ciudad presentó ante la Comisión Municipal declaraba la voluntad de ejercer una "constante vigilancia" sobre los establecimientos insalubres que se dispersaban por el trazado urbano, entre los que predominaban, por amplia mayoría, aquellos vinculados con la materia animal.²⁰ Un año después, una ordenanza decretaba que "ningún taller de curtiembres" podría "ser establecido en el municipio dentro de un radio menor de treinta cuadradas de la plaza principal",²¹ en una decisión que se repetiría, trece años más tarde, a propósito de las chancherías y fábricas de embutidos, empujadas hacia "el perímetro comprendido entre las calles Rioja y Europa hasta Caseros y el límite del municipio".²² En 1873, la preocupación por la calidad de los alimentos de origen animal, sobre todo de la carne vacuna y la leche, daba impulso a la creación de la Oficina de Inspección de Sustancias Alimenticias y Medicinales,²³ que navegaría entre limitaciones presupuestarias durante una década hasta acabar consolidándose como parte de las atribuciones de la Oficina Química, instituida en 1883. Ese mismo año, vio la luz un "Reglamento de Tambos" dictado por la municipalidad, en el cual se estipulaban requisitos edilicios, higiénicos, de

dedicado con convicción a la defensa de la salud y la higiene, pudiera volverse más robusto. Entre los apellidos que se encolumnaban detrás de esa propuesta destaca el de Pedro Mattos, quien, además de colaborador de la revista, era miembro del Consejo de Higiene Pública.

Por otra parte, la ley provincial que estipulaba la expulsión de los establecimientos saladeros de la capital y las orillas del Riachuelo siquiera supondría un punto final para la problemática misma que atacaba. Graciela Silvestri remarca que la medida no tuvo el mismo alcance en Barracas al Sur, donde sus faenas –y, por lo tanto, su contaminación de las aguas– encontrarían una sobrevida de varios años. Silvestri, *El color del río*, p. 171.

²⁰ *Memoria de la Intendencia Municipal de la ciudad de Buenos Aires correspondiente al año 1872*, t.II, p. 165.

²¹ *Memoria de la Intendencia Municipal de la ciudad de Buenos Aires correspondiente al año 1873*, p. 45.

²² *Memoria de la Intendencia Municipal 1890-1892*, p. 246. A propósito de estas medidas, el cotejo de sucesivos informes municipales adjuntados en las memorias de gestión correspondientes demuestra que su acatamiento, en lo inmediato, no fue total, pero también que las inspecciones y clausuras de establecimientos situados en localizaciones prohibidas fueron moneda corriente, por lo menos hasta la última década del siglo XIX. Esa política de vigilancia sostenida y su efecto directo y más o menos sostenido sobre el retroceso territorial de actividades consideradas insalubres marca una diferencia nitida con el fracaso cosechado en el pasado en la puesta en práctica de restricciones similares.

²³ *Memoria de la Intendencia Municipal de la ciudad de Buenos Aires correspondiente al año 1873*, p. 264.

producción y cuidado de los animales.²⁴ Antes del final de la década, en 1887, la inspección veterinaria se unificaría en un nuevo reglamento, el de la “Inspección de mataderos, mercados, tambos y establecimientos de expendio de artículos alimenticios”, también bajo el contralor de la Oficina Química.²⁵ En 1891, llegaría el turno de las caballerizas, objeto de una ordenanza que estipulaba “todas las medidas de higienización y aereación indispensables para este género de establecimientos”, y que iba acompañada de una medida complementaria para asegurar la extracción del estiércol “dos veces por día en invierno y tres en verano, como mínimo”.²⁶

Aglutinar conceptualmente esa dispersión de iniciativas de magnitud variable y éxito dispar bajo la denominación de *agenda antianimal* no implica adosarles un carácter cohesivo, coordinado, ni presentarlas como el fruto de una planificación a largo plazo. Por el contrario, supone un modo de remarcar que, incluso en ausencia de un plan general, a pesar de las alteraciones en los paradigmas de la medicina y la higiene pública, o de los cambios de actores individuales, de circunstancias coyunturales y de sistemas políticos, la preocupación por la amenaza animal mantuvo una vigencia consistente dentro del temario de la gestión municipal y la opinión pública durante las décadas de 1870 y 1880, para empezar a decrecer sobre el final del siglo XIX y verse gradualmente desplazada del foco de atención recién en el decenio inaugural del nuevo siglo.²⁷ Desde luego, la aplicación de cada reglamento u ordenanza y la eficacia de cada nuevo ámbito institucional creado podrían evaluarse de manera independiente, contemplando, además, otros factores. Por caso, la misión de distanciar los tambos del núcleo urbano avanzaría a pasos agigantados recién cuando la industria láctea alcanzara un nuevo estadio de tecnificación y la inserción de vagones refrigerados en los trenes permitiera conservar la leche en buen estado durante traslados de mayor extensión. Las sucesivas estrategias desplegadas por la municipalidad con vistas a reducir la población de perros callejeros, por su parte, no pueden ser pensadas por fuera de otro fenómeno contemporáneo: la masificación de un concepto de mascota como animal del hogar que dividía a perros errantes y sacrificables de otros valiosos, apreciados en términos sentimentales, simbólicos, pero también económicos, y destinaba a estos últimos a quedar contenidos –en un doble sentido– dentro del ámbito privado. Finalmente, en torno a la abundancia de caballos en la vía pública, las disposiciones municipales únicamente pudieron

²⁴ *Memoria de la Intendencia Municipal de la ciudad de Buenos Aires correspondiente al año 1883*, p. 25.

²⁵ *Memoria de la Intendencia Municipal de la Capital de la República correspondiente al año 1887*, p. 219.

²⁶ *Memoria de la Intendencia Municipal 1890-1892*, p. 363.

²⁷ Aunque originalmente asociada a la diagnosis higienista que se desprendía de la teoría miasmática, la agenda antianimal subsistiría incluso luego de la llegada de la bacteriología al Río de la Plata. Ya durante la década de 1880 “microbios, gérmenes y bacterias” se transformaron en conceptos capaces de promover “nuevas hipótesis diagnósticas y nuevas terapias”. A partir de entonces, el higienismo reacondicionó su discurso a los nuevos cánones médicos, entretejiendo el combate del enemigo novedoso e “invisible” con el que ya venía librando contra el “enemigo conocido, la suciedad superficial”. Si anteriormente los malos olores eran considerados las fuentes de la insalubridad, ahora se reconvertían en índices que las delataban. En otras palabras, los rastros de suciedad animal en la ciudad pasaron de miasmas peligrosos a focos sospechosos de concentrar bacterias y microbios, revistiendo una más indirecta, pero igual de alarmante naturaleza amenazadora. Armus, *El descubrimiento de la enfermedad como problema social*, p. 546.

En otro orden de cosas, para un análisis centrado en las variaciones que experimentó el régimen municipal porteño a fines del siglo XIX, y, en términos generales, en los modos de concebir y ejercer el gobierno de la ciudad, ver “Gobernar la Buenos Aires federalizada: entre el municipio doméstico y la ciudad orgánica”, en *Gobernar Buenos Aires. Ciudad, política y sociedad, del siglo XIX a nuestros días*, de Landau (2018).

ensayar medidas paliativas (limpiar sus excrementos, extraer ejemplares muertos con la mayor celeridad posible, regularizar la condición de las caballerizas) hasta que la irrupción de nuevas tecnologías (el tranvía eléctrico y los vehículos a motor) facilitaron la sustitución del más útil de los animales útiles como motor biológico de la ciudad. Tampoco conviene soslayar el alcance irregular de la agenda antianimal en la geografía urbana, porque la zona de impacto directo que buscaba, por regla general, se recortó en torno al centro tradicional de la ciudad, mientras que su onda expansiva perdía fuerza conforme se amplificaba hacia los suburbios, donde la aspirante a metrópoli moderna empezaba a desgranarse en quintas, granjas y baldíos, y donde las modalidades tradicionales de cohabitación con y de explotación de los animales mostraban una vigencia contundente.

Así las cosas, con sus avances, retrocesos y derrotas a cuestras, con todo lo que tuvo de planificación y de improvisación, de iniciativas coordinadas o espasmódicas, el logro más nítido que cabría concederle a la agenda antianimal consiste en haber logrado revertir, para la primera década del nuevo siglo, la imagen de Buenos Aires que se había erigido en torno a la epidemia de fiebre amarilla de 1871. En efecto, hacia 1910, ya no predominaba en los discursos sobre la ciudad la percepción de que una amenaza animal sitiaba a Buenos Aires, sino que, al contrario, sobrevolaba la percepción de que Buenos Aires había sido capaz de desplegar los mecanismos apropiados para levantar sitio alrededor de la amenaza animal. Para advertir ese giro, resulta propicio contraponer los repertorios culturales de representación urbana que predominaban en 1871 con los del Centenario de la Revolución de Mayo, otro momento álgido de descripciones e imaginaciones centradas en la ciudad. Si, en 1871, la ciudad agonizante y en ruinas corroía las estampas de progreso que fijaba la prensa periódica, el Centenario volvía a alimentar, sin dudas con mejores fundamentos, las versiones de una Buenos Aires próspera, pujante y más emparejada en sus índices de modernidad con las grandes metrópolis de occidente. En ese sentido, no es casual que, entre la sumatoria de logros que la encumbraban, Georges Clemenceau, uno de sus cronistas foráneos más destacados, haya apuntado la capacidad de "satisfacer las exigencias de las reglas de una buena higiene municipal".²⁸

A partir del umbral histórico que significó la epidemia de fiebre amarilla, la tarea de regular el flujo de materia animal que anidaba y circulaba por Buenos Aires se integró con relativa estabilidad a las atribuciones inherentes al gobierno de la vida –humana y animal– en la ciudad. En ese sentido, la agenda antianimal introdujo nuevas lógicas espaciales, mecanismos institucionales y matrices discursivas en el marco de los desplazamientos materiales y simbólicos que los animales de Buenos Aires afrontaron entre fines del siglo XIX y comienzos del XX. O, en otros términos: la agenda antianimal impulsó una reconfiguración en las articulaciones entre vida animal y política. Esa reconfiguración, a todas luces, debe entenderse como el ejercicio de una política sobre los animales en el más estricto de los sentidos. Ni política *de* los animales, ni política *con* los animales, puesto que no se trataba de reconocer una politicidad en vivientes no humanos, de asumirlos como una forma de vida otra que, no obstante, podía integrarse a una vida en común, o de explorar formas de interacción que habilitaran el rediseño conjunto de los espacios cohabitados. Muy por el contrario, lo que la agenda antianimal imponía era otra

²⁸ Clemenceau, *La Argentina del Centenario*, p. 19.

expresión del sometimiento, de la lógica de la disponibilidad y la posesión que legitimaba la instrumentalización de los animales. Después de todo, los propósitos y estrategias que caracterizaron a las intervenciones políticas condensadas en la agenda antianimal no identificaban en los animales ni actores ni destinatarios, sino problemas a erradicar con vistas a alcanzar dos grandes objetivos: construir un espacio habitable, la Buenos Aires moderna, y conservar la salud de una población para habitarlo, la población humana. Para eso, los animales debían vivir y morir de acuerdo a necesidades humanas: recluirse, retraerse del espacio público, conservarse y reproducirse por su valor como forma del capital, ser expulsados del espacio urbano o exterminados en él, en nombre de la higiene, la cosmética y la organización de la ciudad.

Por la naturaleza de las políticas en cuestión, pueden hacerse extensivas al caso porteño algunas de las conclusiones que Nádia Farage extrae al estudiar el proceso de modernización e higienización que Rio de Janeiro atravesó a comienzos del siglo XX: la imposición de un ideario higienista y sanitario como pieza crucial para el proyecto de construir una ciudad moderna sumergió a los animales en dispositivos de control que alteraban sus procesos vitales, y que deben ser leídos "en el cuadro más amplio de la biopolítica estatal".²⁹ Eso no implica, no obstante, que los mecanismos biopolíticos hayan actuado de manera indiferenciada frente a la población humana y la población animal. Desde luego, los animales quedaron comprendidos dentro de los engranajes del régimen biopolítico en formación, pero no lo hicieron en los términos de una población cuyos procesos vitales el gobierno de la ciudad moderna debía administrar, regular, para proteger; es decir, la función del biopoder para con ellas no consistió en *hacerlas vivir*, o, cuando menos, hacerlas vivir no constituyó un fin en sí mismo. Más bien al contrario, los animales cayeron del lado de ese otro ejercicio que contrabalancea el sistema biopolítico, el *dejar morir*, al que Foucault ligó estrechamente con el desarrollo del racismo moderno: "la muerte, el imperativo de muerte, solo es admisible en el sistema de biopoder si no tiende a la victoria sobre los adversarios políticos sino a la eliminación del peligro biológico y al fortalecimiento, directamente ligado a esa eliminación, de la especie misma o la raza".³⁰ Más aún: el despliegue de tecnologías biopolíticas sobre la población animal no conculcó en ninguna medida el derecho de hacerlos morir, sino que perpetuó su condición de vidas desnudas, sacrificables. Lejos de convertirlos en vidas protegidas, las políticas de vida y muerte que Buenos Aires volcó sobre sus animales en ese período crucial de entresiglos perseguían el objetivo primordial de resguardar de la amenaza animal a las verdaderas vidas protegidas, las humanas.

2. Como perros y gatos (anarquistas). Fábulas políticas de la modernidad

Entre el fin del siglo XIX y el comienzo del XX, Buenos Aires superpuso la aceleración de los procesos que conducirían a la marginación física de su fauna urbana con la diversificación y el crecimiento exponencial de otra población

²⁹ Farage, *No collar, No master*, p. 2.

³⁰ Foucault, *Defender la sociedad*, p. 231.

zoológica: la de los animales figurados, representados, simbólicos, que se reproducían en imágenes y anidaban en el lenguaje, el papel y la imaginación. Desde 1871 en adelante, la prensa periódica, en sus múltiples formatos, operó a la manera de una usina discursiva que acompañó y, en gran medida, movilizó el posicionamiento de la vida animal en la agenda política y cultural porteña. La percepción de los animales en los términos de una amenaza y las respuestas discursivas, normativas e institucionales que se esbozaron a su alrededor mantuvieron en las páginas de diarios y revistas una relevancia sostenida durante las décadas finales del siglo XIX, para comenzar a retraerse cuando el nuevo siglo ofrecía indicios de que el peligro tendía a desactivarse. En ese punto, otras versiones de la vida animal se encontraban, por el contrario, en ascenso.

Un objeto propicio para explorar esas inscripciones culturales heterogéneas es el semanario ilustrado *Caras y Caretas*, fundado en agosto de 1898. A través de una combinación de textos e imágenes sensibles al (y modeladora del) interés masivo de sus lectores, la red de sentidos y representaciones que la revista tejó en la sucesión de sus números acabó por capturar una fauna exuberante y diversa, en la que convivieron animales reales e imaginarios, domésticos y exóticos, diminutos y colosales, presentados como amenazas para la higiene pública y como objetos para la diversión y el asombro, cautivos en las jaulas del zoológico de Palermo y fabricados en madera o papel, fotografiados en una exposición europea y dibujados en una caricatura, tira cómica o ilustración alegórica.³¹ Incluso las estrategias practicadas en los avisos publicitarios se sumaron con frecuencia a esa tendencia: en muchos casos, una estampa más o menos adorable o feroz acompañaba el anuncio de un producto con el que establecía alguna clase de vínculo, directo, remoto o marcadamente artificial. Así, que dos lobos flanqueando a una figura femenina compusieran la ilustración que completaba el anuncio de ginebra Wolfe puede entenderse como un evidente jugueteo con el nombre del producto a promocionar. En cambio, la elección de un chimpancé de galera y bastón que fuma mientras recibe el abrazo de una hembra ataviada con aretes y moño para la publicidad de habanos Monterrey solo puede explicarse por el encanto que los primates no humanos cosechaban en estratos diversos del público en los años de entresiglos. Todavía más singular –y, cabría decir, más desconcertante– resulta la utilización de unos cachorros de gato para anuncios de la marca de cigarrillos Vuelta Abajo. En ausencia de un correlato entre la imagen escogida y el producto

³¹ Un breve y sintético repaso por la copiosa serie de materiales vinculados con la vida animal que *Caras y Caretas* puso en circulación da cuenta de esa heterogeneidad. Así, por ejemplo, además de notas e imágenes dedicadas a los mataderos públicos, los flamantes frigoríficos o la industria de la leche, las sucesivas ediciones del semanario incluyeron también artículos sobre la protección de los animales, como “*El doctor Albarracín y las corridas de toros*” (7/1/1899); crónicas de espectáculos, como “*Niños y payasos*” (5/8/1899), que describe una rutina circense del Teatro San Martín en la que participan perros y ponis; numerosas páginas dedicadas al Jardín Zoológico de Buenos Aires y a los más llamativos ejemplares que se iban incorporando a su colección, o instrucciones acerca de “*Cómo hacer juguetes con cartulina*” (2/8/1902) y cómo fabricar “*Un jardín zoológico barato*” (17/6/1905), dos “*Páginas infantiles*” que proponen la fabricación casera de pequeñas figuras animales. Asimismo, se replicaron notas sobre curiosidades zoológicas que, con el afán de despertar el asombro de los lectores, oscilaron entre, por ejemplo, la descripción de “*Animales liliputienses*” (15/8/1903) y una crónica sobre “*La caza de la tortuga gigante*” (12/12/1903). En una línea similar, el mismo número de *Caras y Caretas* podía contener una entusiasta descripción de familias de ranas tan exóticas que merecían el calificativo de “*fantásticas*” (20/6/1908: 28) y un breve relato ficcional protagonizado por una criatura fantástica en otro sentido: “*La Esfinge*” (20/6/1908). Incluso Horacio Quiroga, uno de los cuentistas más importantes del período, publicó –con su firma o con el seudónimo de Fragoso Lima– cuentos protagonizados por animales, tales como “*Las fieras cómplices*” (1908) o “*El mono que asesinó*” (1909).

que se buscaba instalar en el deseo de los consumidores, publicidades como estas últimas dejan intuir un implícito reconocimiento del imán visual que las figuras animales solían representar para la mirada de los lectores.

La colección zoológica que se multiplicaba en el semanario más popular de Buenos Aires también se propagó a través de relatos de factura y extensión diversas. Dentro de ese catálogo disperso, me interesa explorar un conjunto de narraciones que, de distintas maneras, abreviaron en los procedimientos tradicionales de la fábula, para focalizar, sobre todo, en dos de ellas que, por su balance entre el repliegue hacia la tradición y la vocación de abarcar temáticas de actualidad, admiten ser catalogadas como fábulas políticas en el más lineal de los sentidos. Se trata de ficciones breves, protagonizadas por animales antropomorfizados, que reformulaban el molde narrativo austero y rígido de la fábula para convertirlo en instrumento de opinión (y cabría decir, bajada de línea) acerca de asuntos de la praxis política local e internacional de estricta actualidad.

A fines del siglo XIX, los textos de la tradición fabulística –asociada a los nombres de Esopo, Fedro, Trueba y Campoamor, entre otros– circulaban con asiduidad por canales que se expandían y diversificaban al ritmo de una creciente alfabetización de la población, con los lectores infantiles por principales destinatarios.³² La propia *Caras y Caretas* trabajaba sobre ese antecedente cuando ofrecía ficciones breves, de moraleja explícita o muy evidente, que apuntaban alternativamente al público adulto y al infantil, o a ambos en simultáneo, retomando, reformulando y, en ocasiones, forzando patrones retóricos y narrativos preestablecidos, con dosis de innovación estructurales o temáticas.

Parte del éxito de ventas del semanario radicó en su capacidad para interpelar a distintos estratos del público lector a través de un abanico de estrategias que iban desde el carácter misceláneo de sus textos a la amplitud de registros que podían convivir en sus páginas, pasando por las innovaciones que introdujo en los usos de la imagen y en las técnicas periodísticas. La apropiación y reformulación de los patrones narrativos y retóricos de la fábula constituyó, en ese sentido, un recurso transversal, que, con variaciones mínimas, aunque significativas, persiguió destinatarios más indeterminados o más específicos. Para capturar la atención de los más pequeños del hogar, el semanario hizo oscilar –de maneras no siempre equilibradas– algunas de sus reversiones entre la función didáctica y el mero divertimento.³³ Otras, en cambio, por sus temas y sus tonos,

³² Szir, *Infancia y cultura visual*, p. 95.

³³ Menciono, a modo de ejemplo, dos aproximaciones al territorio de la fábula claramente dirigidas hacia lectores infantiles. El 7 de noviembre de 1908, José Luengo, quien se ocupó en varios números de las *"Páginas infantiles"*, publicó *"El ratón"*, un relato breve sobre dos roedores hambrientos que acaban en las garras de un gato por pelear entre ellos en lugar de colaborar en su búsqueda de alimento. A modo de desenlace, el felino que los caza y que, a todas luces, acabará comiéndolos, decide obsequiarles una última lección, inútil para los personajes en esta circunstancia límite, pero valiosa para los lectores: "—Vaya amigos (...) ¿es primero comerse un poco de queso ó evitar que nos sorprenda el enemigo? ¿Hay que olvidar la defensa de la vida con tal de dar gusto al estómago?—". Más autoconsciente y explícita resulta la operación sobre la tradición y estructura de la fábula que despliega *"El caracol y la tortuga"*, un poema narrativo publicado el 18 de enero de 1908, también en las *"Páginas infantiles"*, y firmado con las crípticas iniciales P. P.. Desde el título, el texto juega a reversionar la clásica fábula de la liebre y la tortuga, a través de una continuación en la que esta última se tornó presuntuosa con el resto de los animales. Se trata de una variante liviana, lúdica y circundante a la parodia, que abandona el propósito educativo para poner a la antropomorfización de personajes animales al servicio del humor y el entretenimiento, objetivo excluyente para muchos otros materiales del semanario que también apelaron al imaginario zoológico: relatos breves, historietas, caricaturas, juegos.

aspiraban a convocar la atención de lectores adultos. Las fábulas que califico de *políticas* se inscriben, desde luego, en este segundo conjunto. Como en el caso de las publicidades de cigarrillos decoradas con tiernos cachorros de gato, los relatos de *Caras y Caretas* que se aproximan a la tradición fabulística demuestran confianza en la plasticidad intrínseca de sus animales humanizados, en su capacidad simbólica, su potencial evocador y su simpleza figurativa para capturar franjas masivas y heterogéneas de lectores. Son, a todas luces, emergentes de un estado de la cultura, en relación con los imaginarios y narrativas de lo animal, que no se encontraba destinado a perdurar. Conforme avanzara el siglo XX, este tipo de apelaciones narrativas y retóricas se restringirían sensiblemente, hasta pasar a formar parte, sobre todo, "del decorado de la infancia",³⁴ junto con las tiras cómicas, las caricaturas y los juguetes zoomórficos.

Pero las fábulas políticas, en particular, revelaban una confianza adicional, depositada, en este caso, en la factibilidad de reconvertir el dispositivo pedagógico y moralizador de la fábula en un instrumento apto para transmitir mensajes de índole política que dialogaran abiertamente con la coyuntura más inmediata, sobre la cual los lectores del semanario podían, en muchos casos, anoticiarse a través de las mismas páginas de la revista. Al respecto, el número de *Caras y Caretas* del 11 de agosto de 1900 resulta ejemplar. En esa edición, el semanario ofreció un itinerario de lecturas heterogéneas hilvanadas por el tema común del anarquismo. El primer y principal hito de ese recorrido remitía a un suceso de candente actualidad: el asesinato del rey Humberto I de Italia, que había ocurrido en Monza el 29 de julio. Desde entonces, la prensa argentina había estado atenta tanto a las novedades del caso como a las manifestaciones y homenajes que se sucedían en Buenos Aires, protagonizados, sobre todo, por los inmigrantes italianos que residían en la ciudad.³⁵ A tono con la coyuntura, *Caras y Caretas* incluyó en esta edición una extensa cobertura de los funerales del monarca, ilustrada con fotografías de su catafalco y de algunas de las demostraciones públicas de luto que habían tenido lugar en suelo local. Además, con un leve desplazamiento de enfoque, también utilizó el hecho para reconducir la atención hacia un objeto más cercano y más indefinido: "El anarquismo en el Río de la Plata", título y tema de un artículo que justificaba su pertinencia porque, según su párrafo inicial, "El alevoso asesinato de Humberto I, nueva víctima del anarquismo" había convertido "en asunto de palpitante actualidad todo lo que á aquella secta se refiere".³⁶ No obstante, más allá del tono encendido y categórico que lo inaugura, se trata de un texto que deambula en la ambivalencia. Por un lado, se ocupa de desmarcar a los libertarios vernáculos —reputados de "teóricos", por oposición a los perpetradores del atentado— de las prácticas terroristas atribuidas a sus pares europeos.³⁷ Por el otro, no cesa de reincidir en alusiones directas al carácter internacionalista del movimiento, en un gesto en el que Pablo Ansolabehere decodifica un intento "poco disimulado de llamar la atención sobre su peligrosidad y sobre la posibilidad real, más allá de las

³⁴ Berger, *¿Por qué miramos a los animales?*, p. 26.

³⁵ En *Cuando el anarquismo causaba sensación*, Martín Albornoz se ocupa especialmente de las repercusiones de diferente orden que el atentado contra Humberto I cosechó en Buenos Aires durante varios meses.

³⁶ *Caras y Caretas*, 11/8/1900, p. 27.

³⁷ *Caras y Caretas*, 11/8/1900, p. 26.

declaraciones pacifistas de los libertarios locales, de que hechos como el asesinato de Humerto I puedan llegar a darse en cualquier lugar del mundo".³⁸

Al enfoque estrictamente coyuntural sobre la violencia anarquista en el exterior y a la caracterización más o menos general del impacto que las ideas libertarias cosechaban en el medio porteño se sumaría una última pieza, ubicada al término de "El anarquismo en el Río de la Plata" para rematar la serie: un relato breve, firmado por Carlos María Ocantos, titulado "Anarquismo" y catalogado por el subtítulo "Fábula".³⁹ El doble paratexto anticipaba los dos marcos de referencia en que la ficción buscaba encuadrarse: por un lado, una forma narrativa puntual, tradicional y vigente; por el otro, la intertextualidad inmediata con otras páginas que la misma revista ponía a disposición del lector. Los protagonistas del relato de Ocantos son Sultán y Rabicorto, dos perros callejeros, compañeros de andanzas que rebuscan comida entre las sobras e intentan escapar de las purgas organizadas por la municipalidad, mientras atisban, de a ratos, la vida acomodada que llevan "otros seres de la misma especie, tan perros, al fin y a la postre, como ellos".⁴⁰ La combinatoria entre la "envidiosa contemplación del bienestar ajeno" y su propio "arrastrado vivir" convirtió a Sultán y Rabicorto en adeptos de una "amarga filosofía", que trastoca su frustración en rencor hacia los congéneres más afortunados. En particular, Sultán y Rabicorto detestan a un galgo "burgués", de familia adinerada, al que ven pasear a diario en compañía de un criado. Una tarde, incapaces ya de contener los impulsos agitados por el resentimiento, los animales atacan a un galgo "burgués" mientras daba uno de sus paseos, y acaban por despedazarlo "a mordiscos". Como último acto de vileza, los cómplices deciden aprovechar la bonanza que el perro muerto dejó tras de sí, comiéndose su comida y descansando en su cama. Pero si la tapia que separa al jardín burgués de la calle no supone resistencia para la codicia de Sultán, que consigue traspasarla sin demoras, para Rabicorto, limitado por una pata coja, se torna un obstáculo insalvable. Al ver que su compañero lo deja atrás para disfrutar en soledad de las posesiones del galgo, Rabicorto amenaza con armar un alboroto capaz de despertar a la cuadra entera. El otro, dominado por la ambición, retrocede sobre sus pasos únicamente para dar un mordisco fatal al cómplice traicionado, antes de volver a retozar en el mullido almohadón de su primera víctima.

Las crónicas que *Caras y Caretas* publicó el 11 de agosto de 1900 juegan con dos figuraciones del anarquismo: la del anarquista terrorista que amenaza la paz en Europa y la del anarquista vernáculo, menos temible, relativamente misterioso, todavía inclasificable. Apelando a una tercera figura, la del anarquista como un resentido social, el relato de Ocantos parece procesar ambas con el tamiz de la ficción para modelar su síntesis. Envidiosos y amargados por el rencor de clase, los anarquistas podían masticar su ira y filosofar sobre las inequidades del sistema social en posiciones más o menos marginales, pero la posibilidad de una deriva violenta estaría en ellos siempre latente. Con un final sin sentencia aleccionadora que clausure la lectura y la resuma bajo la forma de la moraleja, "Anarquismo" se encolumna explícitamente en la tradición de la fábula porque

³⁸ Ansolabehere, *Literatura y anarquismo en Argentina (1879-1919)*, p. 206.

³⁹ Escritor y diplomático argentino, la trayectoria literaria de Ocantos transitó, sobre todo, por la senda de la novela realista, que, para 1900, ya había empezado a recorrer con *Quilito* (1891).

⁴⁰ Ocantos, *Anarquismo*, p. 30.

esgrime el procedimiento de antropomorfización de personajes animales para vehiculizar una bajada de línea sobre el credo libertario. De manera calculada y poco sutil, los perros vagabundos y traicioneros de Ocantos venían a despojar a la prédica anarquista de toda posible pátina de nobleza, heroísmo o vocación por el bien común, y a reducirla al disfraz discursivo con que se investía una secta de perdedores potencialmente peligrosos, incluso para quienes, como Rabicorto, aceptaran unírseles.

Por detrás de la operación de reducir el anarquismo a una filosofía amarga e hipócrita, la fábula de Ocantos deja intuir un temor más palpable en la realidad porteña que aquel que podían suscitar las crónicas de atentados extranjeros: el temor de las clases dirigentes a los conflictos que las ideas anarquistas pudieran generar en una sociedad marcadamente desigual, si acaso lograban algún grado de resonancia en sectores no necesariamente encolumnados del todo en su credo y sus prácticas. En la *Caras y Caretas* del 26 de julio de 1902, otra autoproclamada "Fábula en prosa", titulada "Crimen inútil" y firmada por Severiano Lorente, se adentraría en esa dirección.⁴¹ Para ese entonces, el anarquismo ya había evidenciado su poder de gravitación en la organización del movimiento obrero, sobre todo a partir de 1901, al cumplir un papel crucial en la instauración de la Federación Obrera Argentina. En noviembre de 1902, a instancias de la flamante institución, ocurriría la primera huelga general de la historia del país. Entre un hecho y el otro, Lorente imaginaba una ficción en la que dos animales desempeñaban los roles de víctima y victimario, y en la que el anarquismo oficiaba, a la vez, como el combustible ideológico que motorizaba un crimen y como el veneno corrosivo que degradaba un sistema equilibrado y virtuoso.

En "Crimen inútil", Gayarre es un canario de jaula que disfruta de una vida acomodada, como "todo un burgués".⁴² La mirada condenatoria sobre el anarquismo, por su parte, encuentra su transposición ficcional a través de la figura de un gato, cuyo nombre, para reforzar la lectura en clave política, es Ravachol, en alusión directa al libertario francés.⁴³ Un tercer elemento, la denuncia de los efectos corruptores que su difusión podía operar sobre la ignorancia y el temperamento maleable de los sectores populares, ocupa en este caso un lugar más importante que en el texto de Ocantos. Antes de que Ravachol entre en escena para perpetrar el atentado, el relato presenta a otros dos personajes, unos monigotes de lata que adornan la jaula de Gayarre y albergan hacia él un indisimulado rencor, por creerlo beneficiario de sus esfuerzos. El hogar inamovible de los muñecos humanoides es la cara exterior de "una rueda vertical, a modo de columpio", dispuesta para que el canario pueda invertir la energía acumulada por no poder volar "en otra clase de fatiga". Por un efecto mecánico y un propósito meramente decorativo, cada vez que

⁴¹ De origen español, Lorente fue firma recurrente en *Caras y Caretas*, tanto en su rol de periodista como de narrador de ficciones breves.

⁴² Lorente, *Crimen inútil*, p. 40.

⁴³ François Claudius Koëningstein, más conocido como Ravachol (el apellido de su madre), acumuló un variado prontuario –en el que, según Albornoz, se combinaron el robo, la falsificación de dinero y la profanación de tumbas– antes de cometer los atentados que lo conducirían a la guillotina y lo harían pasar a la historia como símbolo y mártir de las luchas anarquistas. Al respecto, Albornoz proporciona dos evidencias de la fama heterogénea que este personaje cosechó en Buenos Aires. Una de ellas, ilustra la resonancia del nombre dentro de las filas del anarquismo: en 1895, vio la luz en la ciudad el único número de un periódico anarquista que eligió por título *La Voz de Ravachol*. La otra, más pintoresca, da cuenta de proyecciones más masivas: dos caballos de carreras, uno en auge en el hipódromo porteño entre 1893 y 1896 y el otro entre 1902 y 1906, fueron bautizados Ravachol.

el ave se entretiene corriendo y haciendo correr la rueda, un mecanismo simple agita a los monigotes, de tal manera que estos, adheridos a una suerte de manubrio, parecen ser los verdaderos impulsores del movimiento. A partir de esta premisa, el simbolismo traslúcido detrás del conflicto que organiza la narración no resulta más sutil que el nombre asignado al gato anarquista: la "condición proletaria" de las figuras humanoides hace germinar en ellos la convicción de que son sus méritos y esfuerzo —o, en otros términos, su fuerza de trabajo— los que ponen en marcha la rueda, para permitir a su ocupante burgués desplazarse, y no a la inversa. Finalmente, la secuencia se ve rematada por la explicación que el narrador encuentra para tales desatinos, en una formulación declamatoria y declarativa:

con tanto oír hablar de la tiranía del capital; de las reivindicaciones obreras, y de que los burgueses chupan la sangre del pobre lo mismo que si fuese caña dulce, se les puso á los muñecos la cabeza como un bombo; y contagiados por esa oratoria de manubrio; sintieron que les nacía en el corazón una pasión de ánimo cien veces más dañina que un aneurisma: el odio al pobre pájaro.

Incapacitados para entender un sistema que funciona únicamente por orbitar en torno al mérito burgués, los proletarios de lata, como los de carne y hueso que estaban próximos a protagonizar la medida de fuerza de noviembre, resultaron ser presa fácil para la retórica anarquista de Ravachol. Solo cuando, en un descuido de su dueño humano, el apetito felino haya destruido de un zarpazo el orden establecido, los monigotes podrán darse cuenta del error que cometieron al legitimar, con su rabia y su rencor, semejante crimen: en sus propios términos, mientras el canario vivía, ambos tenían "trabajo" y podían considerarse "*factores de progreso*"; ahora, por oposición, quedaban degradados a la "condición de *desperfectos*". Por más que el repudiado "anarquista de cuatro patas" insista en que sus actos fueron traccionados por la voluntad de propiciar la "emancipación" de los muñecos, en vez de por egoístas "concupiscencias del estómago", sus interlocutores descreen de su palabra. En una clausura ejemplar, la narración alerta a los lectores sobre el peligro de dejarse cautivar por las reivindicaciones sociales del anarquismo, al tiempo que ridiculiza las luchas del movimiento, reduciéndolas a una fatua pretensión por parte de sus adeptos de "echarla de mártir y regenerador, para salir retratado en los periódicos".⁴⁴

La animalización del rival o enemigo político era una modalidad habitual de explotación simbólica de la vida animal orientada por fines políticos. Degradar al otro a la condición de animal, o hiperbolizar sus cualidades de bárbaro al homologarlo a las bestias, se habían convertido, en términos de Martín Kohan, en "una de las armas predilectas de la lucha simbólica" que prolongaba en la palabra y la imagen los conflictos facciosos que se agitaron durante el régimen de Juan Manuel de Rosas.⁴⁵ Más o menos inclinada a la injuria o al humor —pero siempre

⁴⁴ Aquí, la versión que Lorente ofrece del anarquismo se hace eco de otro de los lugares comunes que signaron su abordaje, tanto en el plano mediático como criminológico: "el anarquista era visto como una encarnación moderna del mito de Eróstrato, el pastor de la Grecia antigua que incendió el gran templo de Artemisa en Éfeso con el único propósito de que su nombre fuera recordado eternamente. Esa sed de notoriedad a cualquier precio recibió el nombre de erostratismo y fue esgrimida por la criminología como una explicación posible a los desconcertantes delitos anárquicos". Albornoz, *Cuando el anarquismo causaba sensación*, p. 16.

⁴⁵ Kohan, *Las fronteras de la muerte*, p. 189.

tanteando el límite entre ambos–, la caricatura animalizante, que apelaba al recurso de retratar a figuras públicas con rasgos zoomórficos, proliferó sobre todo a partir de la fundación, en 1863, del periódico satírico *El Mosquito*, punto alto de una tradición que la propia *Caras y Caretas* más tarde sabría prolongar. Hacia fines del siglo XIX, un clima cultural cada vez más atravesado por un positivismo de impronta biologicista pretendería convertir lo retórico en literal: las élites intelectuales, entonces, pasarían de metaforizar a diagnosticar desvíos sociales y raciales de las normas a través de la animalización. Entonces, la humanidad se fragmentaría en escalas, e individuos, conjuntos de individuos y razas enteras (según la terminología de la época) quedarían confinados a una suerte de margen de la especie, señalados como portadores de elementos atávicos o degenerativos que relativizaban su condición de humanos y permitían explicar sus conductas erráticas, violentas, antisociales, peligrosas, en los términos de una emergencia intempestiva de su sustrato animal.

Las fábulas políticas de *Caras y Caretas* se distanciaron, en mayor o menor medida, de todos esos antecedentes. Frente al giro biologicista que les era contemporáneo, ofrecían un retorno a las formas figurativas de la animalización. Al mismo tiempo, reducir al anarquista a un perro voraz o un gato hambriento no constituía un fin en sí mismo, una estrategia para la estigmatización o la burla; de hecho, el elemento burgués que hacía de contraparte en ambos casos también aparecía figurado a través de animales. Aunque no del todo ausentes como efectos de lectura, ni la ridiculización de una facción antagónica de la praxis política, ni la relativización de su dignidad humana estructuran los relatos de Ocantos y Lorente. En otras palabras, la animalización no se esgrime únicamente como el mecanismo para horadar a una figura o una facción de la vida política, sino que se integra a un dispositivo narrativo, pedagógico y moralizador, de eficacia largamente probada, que se recicla como táctica de adoctrinamiento. En tiempos en que la estrecha ligazón con la política partidaria que había caracterizado a la prensa porteña comenzaba a distenderse, proyectos periodísticos modernos como el de *Caras y Caretas* tentaban nuevas estrategias, menos inmediatas, levemente desplazadas, para continuar construyendo sentidos sobre los avatares de la cosa pública. Abierto a la ficción y habitado por una población zoológica tan abundante, el semanario configuró un hábitat propicio para que dos fábulas políticas canalizaran el temor de los sectores dominantes frente a una conflictividad social creciente, y ratificaran, a la vez, la domesticidad simbólica del animal y la plasticidad de sus usos políticos.

Conclusión

Las páginas anteriores intentan subrayar la retroalimentación existente entre la multiplicación de los discursos que configuraban una amenaza en torno a la presencia de los animales en la ciudad y la amplitud y legitimidad alcanzadas por la agenda antianimal a partir de la epidemia de 1871. Por fuera de las figuraciones amenazantes y de los dilemas de higiene urbana con los que se entrecruzaban, el incremento y diversificación de las inscripciones de la vida animal en los textos e imágenes de la cultura porteña también guardan correlaciones con los reordenamientos concretos de cuerpos animales en la geografía de la ciudad y en su vida cotidiana. En sus manifestaciones más evidentes, esas correlaciones se

establecen entre textos e imágenes que registran modalidades relativamente novedosas de vinculación entre vida urbana y vida animal, y que, al hacerlo, contribuyen a asentarlas. Tal es el caso de las páginas que *Caras y Caretas* dedicó a celebrar el auge del jardín zoológico de Palermo, o a constatar las nuevas costumbres y valoraciones que giran en torno a la figura del perro-mascota. Pero, incluso por fuera de esos diálogos inmediatos, que los animales proliferaran en textos e imágenes, en la ficción y la crónica de sucesos, en aproximaciones naturalistas o en fantasías y fábulas, en tiras cómicas infantiles y en publicidades de cigarrillos, supone otra marca de época que solo puede dimensionarse en retrospectiva: al tiempo que se activaban los procesos materiales que conducirían a su marginación física del espacio urbano, se intensificaban las inscripciones culturales que acabarían por colmar el vacío que ese repliegue dejaría tras de sí. Apenas unas décadas más tarde, la mascota, el ejemplar cautivo del zoológico, la ilustración o el juguete zoomórficos, el animal protagonista de un cuento o de una tira cómica pasarían a ocupar un lugar de preponderancia en la versión restringida y distorsionada que la mayor parte de los habitantes de Buenos Aires tendrían de una casi desvanecida presencia física del animal. Serían "monumentos"⁴⁶ o fantasmagorías de una proximidad perdida, la complementación simbólica –y no la contracara o el sustituto compensatorio– de la exclusión y reclusión que borraba a los animales de carne y hueso del paisaje de la ciudad.

La fauna diversa y exuberante que habitó las páginas de *Caras y Caretas* entre el fin del siglo XIX y el comienzo del XX compuso el marco inmediato y propicio para las fábulas políticas de Ocantos y Lorente. Su eficacia como dispositivo de adoctrinamiento a través de la ficción resulta, no obstante, indisociable de un marco mayor, que involucra su configuración simultánea como *fábulas urbanas*, estrictamente ligadas a la ciudad y al afianzamiento creciente de la distinción entre la vía pública y la interioridad del hogar como zonas restringidas o abiertas para ciertos animales. Es decir, escenarios y problemáticas que, desde la perspectiva higienista, definían toda una zona de la agenda antianimal e impulsaban nuevos ordenamientos de cuerpos a través del espacio urbano, revestían en ambas ficciones un uso simbólico fundamental para encauzar la nada sutil lectura política que las atravesaba. La figura de un perro mascota como transposición zoomórfica y ficcional del burgués, asechada de manera permanente por canes vagabundos y anarquistas, tenía por trasfondo una Buenos Aires que, décadas atrás, se había asumido "materialmente infestada por una plaga de perros" callejeros,⁴⁷ que había visto circular por sus diarios un reclamo perentorio ante "la falta de celo"⁴⁸ de las autoridades para combatir este flagelo y que contaba, desde 1898, con una perrera municipal, nueva etapa en "la lucha entre los ediles y los perros" tempranamente registrada por la propia *Caras y Caretas*.⁴⁹

Cabría, sin embargo, pensar que hay todavía otro elemento –a la vez atemporal y decisivo en este contexto histórico y cultural– que emparenta las fábulas políticas de *Caras y Caretas* con la política de vigilancia, exclusión y exterminio que la ciudad volcaba sobre sus animales. Tanto el acceso de ira y

⁴⁶ Berger, *¿Por qué miramos a los animales?*, p. 31.

⁴⁷ *Memoria de la Intendencia de la Capital de la República correspondiente a 1888*, p. 159.

⁴⁸ *La hidrofobia por las calles*. El Diario, 30/10/1888.

⁴⁹ "Figarillo", *Un día de perros*, p. 11.

envidia que convierte en asesinos a los perros de Ocantos como la voracidad de alimento y de notoriedad que moviliza al Ravachol felino de Lorente entran en correspondencia con un imaginario más amplio, no muy distante del que subyace detrás de los discursos de corte higienista que postularon a la vida animal como una amenaza para Buenos Aires: el imaginario que asocia la naturaleza animal con el desborde. Según esa perspectiva, dominante en el pensamiento occidental, si la política y el *logos* –la razón, la palabra, el lenguaje, la capacidad de discernir lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto– constituyen lo propio del hombre, la conducta intempestiva, la reacción instintiva, la propensión ciega a abrazar el placer y eludir el dolor, la irresponsabilidad y la irracionalidad se erigirían como *lo propio del animal*. Carentes de autocontrol e incontrolados, por ocupar el espacio de la ciudad y, a la vez, vivir por fuera de los límites que el régimen de la modernidad urbana emergente establecía para ellos: así eran los animales que Ocantos y Lorente figuraron para vehiculizar sus advertencias sobre el peligro anarquista. Esa misma caracterización, en última instancia, es la que se lee o deja intuir en los diagnósticos que, sobre todo a partir de 1871, hicieron de la vida animal de Buenos Aires una amenaza que urgía contrarrestar.

Referencias

- ALBORNOS, Martín. *Cuando el anarquismo causaba sensación*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2021.
- ANSOLABEHERE, Pablo. *Literatura y anarquismo en Argentina (1879-1919)*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora, 2011.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo. Buenos Aires: Losada, 2005.
- ARMUS, Diego. El descubrimiento de la enfermedad como problema social. In: LOBATO, Mirta (dir.): *Nueva Historia Argentina, V. El progreso, la modernización y sus límites (1880-1916)*. Buenos Aires: Sudamericana, 2000.
- AVELLANEDA, Nicolás. Higiene Pública. Saladeros. *Revista de Buenos Aires*, n. 95, 1871.
- BEAUMONT, John. *Viajes por Buenos Aires, Entre Ríos y la Banda Oriental: (1826 - 1827)*. Buenos Aires: Hachette, 1957.
- BERGER, John. ¿Por qué miramos a los animales?. In: BERGER, John. *Mirar*. Barcelona: Gustavo Gili, 2013.
- CLEMENCEAU, Georges. *La Argentina del Centenario*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes, 1999.
- CRAGNOLINI, Mónica. *Extraños animales: filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*. Buenos Aires: Prometeo, 2016.
- DERRIDA, Jaques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trad. Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Maciel. Madrid: Trotta, 2008.
- EL PROGRESO de diez años. *La República*, 3 ene. 1871.
- FARAGE, Nádia. No Collar, No Master: Workers and Animals in the Modernization of Rio de Janeiro 1903-1904. In: Model House Reaserch Group (eds.): *Transcultural Modernisms*. Berlin: Sternberg Press, 2014.
- FAUSTO, Juliana. *La cosmopolítica de los animales*. Trad. Igor Peres Jerônimo. Buenos Aires, Cactus, 2023.
- FIGARILLO: Un día de perros. *Caras y Caretas*, n. 9, 1898.
- FIQUEPRON, Maximiliano. *Morir en las grandes pestes: Las epidemias de cólera y fiebre amarilla en la Buenos Aires del siglo XIX*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2020.
- FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Trad. Ulises Guiñazú. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- GARCÍA, Juan Agustín. *La ciudad indiana*. Buenos Aires: Hyspamérica, 1986.
- GRANDES focos a extinguir. *La República*, 27 feb. 1871.
- HEAD, Francis Bond. *Las Pampas y los Andes: notas de viajes*. Buenos Aires: La Cultura Argentina, 1920.

KOHAN, Martín. Las fronteras de la muerte. In: LAERA, Alejandra; KOHAN, Martín (comps.). *Las brújulas del extraviado*. Para una lectura integral de Esteban Echeverría. Rosario: Beatriz Viterbo, 2006.

LA HIDROFOBIA por las calles. *El Diario*, 30 oct. 1888.

LA MORTALIDAD y sus causas. *La Nación*, 5 mar. 1871.

LANDAU, Matías. *Gobernar Buenos Aires*. Ciudad, política y sociedad, del siglo XIX a nuestros días. Buenos Aires: Prometeo, 2018.

LORENTE, Severiano. Crimen inútil. Fábula en prosa. *Caras y Caretas*, n. 199, 1902.

MAC CANN, William. *Viaje a caballo por las provincias argentinas*. Buenos Aires: Ferrari, 1939.

MARMIER, Xavier. *Buenos Aires y Montevideo en 1850*. Buenos Aires: El Ateneo, 1948.

Mataderos. *La Nación*, 15 mar. 1871.

MEMORIA de la Intendencia de la Capital de la República correspondiente a 1888. Buenos Aires: Imprenta Sud-América, 1889.

MEMORIA de la Intendencia Municipal 1890-1892. Buenos Aires: Imprenta de la Lotería Nacional, 1894.

MEMORIA de la Intendencia Municipal de la Capital de la República correspondiente al año 1887. Buenos Aires: Imprenta "La Universidad", 1888.

MEMORIA de la Intendencia Municipal de la ciudad de Buenos Aires correspondiente al año 1872, t.II. Buenos Aires: Imprenta de Jorge E. Cook, 1873.

MEMORIA de la Intendencia Municipal de la ciudad de Buenos Aires correspondiente al año 1873. Buenos Aires: Imprenta de Jorge E. Cook, 1874.

MEMORIA de la Intendencia Municipal de la ciudad de Buenos Aires correspondiente al año 1883. Buenos Aires: Imprenta de Martín Biedma, 1884.

OCANTOS, Carlos María. Anarquismo. (Fábula). *Caras y Caretas*, n. 97, 1900.

PHILO, Chris. Animals, Geography, and the City: Notes on Inclusions and Exclusions. *Environment and Planning D: Society and Space*. v. 13, 1995.

PUIGGARI, Miguel. ¿Debe la realización de las medidas higiénicas y sanitarse fiarse exclusivamente á las iniciativas de las Municipalidades?. *Revista Médico-Quirúrgica*, año 2, n. 1, 1868.

QUESADA, Vicente. La ciudad de Buenos Aires. *Revista de Buenos Aires*, año V, n. 56, 1867.

SARMIENTO, Domingo Faustino. Medidas de salud pública. *Obras completas, t. XXIV*. Buenos Aires: Imprenta y Litografía "Mariano Moreno", 1900.

SILVESTRI, Graciela. *El color del río*. Historia cultural del paisaje del Riachuelo. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2012.

SZIR, Sandra. *Infancia y cultura visual*. Los periódicos ilustrados para niños (1880-1910). Buenos Aires: Miño y Dávila, 2007.



DOSSIÊ ESPECIAL

BIOPOLÍTICA E ANIMALIDADE PRECÁRIA: UM PERCURSO CRUZADO ENTRE FOUCAULT E BUTLER

BIOPOLITICS AND PRECARIOUS ANIMALITY: A CROSSED PATH BETWEEN FOUCAULT AND BUTLER

BIOPOLÍTICA Y ANIMALIDAD PRECARIA: UN RECORRIDO CRUZADO ENTRE FOUCAULT Y BUTLER

Marcos Nalli

Universidade Estadual de Londrina (UEL), Londrina, PR, Brasil

Luiz Guilherme Nunes Cicotte

Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Campus Londrina (PUC-PR); Universidade Estadual de Londrina (UEL), Londrina, PR, Brasil

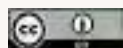
Submetido em: 28/06/2025

Aceito em: 24/11/2025

Publicado em: 12/01/2026

Como citar: NALLI, Marcos; CICOTTE, Luiz Guilherme Nunes. Biopolítica e animalidade precária: um percurso cruzado entre Foucault e Butler. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e59991, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.59991



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Marcos Nalli é pesquisador do CNPq, Professor nos Programas de Pós-Graduação em Filosofia e Psicologia, ambos pela Universidade Estadual de Londrina (UEL -PR), Brasil. Suas pesquisas versam principalmente sobre biopolítica em chave foucaultiana e seus interlocutores.

Luiz Guilherme Nunes Cicotte é mestre e doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade Estadual de Londrina (PPGFil-UEL). Bolsista CAPES. Professor de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Campus Londrina (PUC-PR).

Resumo

O artigo insere-se no campo da filosofia política contemporânea e investiga, a partir das obras de Michel Foucault e Judith Butler, como a vida tornou-se objeto central de saber e poder na modernidade. O objetivo é compreender de que modo a vida foi politicamente constituída como forma de existência precária, a partir do deslocamento do modelo aristotélico do *zoon politikon* para a figura do animal enquanto paradigma epistêmico e técnico. O estudo mostra que, com a emergência da biologia moderna, a vida passou a ser governada por dispositivos normativos que definem o que pode ser reconhecido, protegido ou descartado. Ao incorporar a noção de enquadramento de Butler, evidencia-se que a vida precária é resultado de operações discursivas que determinam sua visibilidade e valor. Conclui-se que a animalidade, longe de ser um dado natural, constitui o índice fundamental da precariedade moderna, operando como chave de inteligibilidade para pensar a vida como vulnerável, governada e, portanto, politicamente exposta. A crítica à essencialização da vida permite vislumbrar uma política mínima fundada na partilha da precariedade, deslocando os critérios de proteção para além do humano e exigindo práticas ético-políticas comprometidas com a sustentação do vivente enquanto tal.

Palavras-chave

Biopolítica; Foucault; Butler; vida precária; animalidade precária.

Abstract

This article is situated within the field of contemporary political philosophy and investigates, through the works of Michel Foucault and Judith Butler, how life became a central object of knowledge and power in modernity. Its objective is to understand how life was politically constituted as a form of precarious existence, through the shift from the Aristotelian model of *zoon politikon* to the figure of the animal as an epistemic and technical paradigm. The study shows that, with the emergence of modern biology, life came to be governed by normative dispositifs that define what can be recognized, protected, or discarded. By incorporating Butler's notion of framing, it becomes evident that precarious life results from discursive operations that determine its visibility and value. The article concludes that animality, far from being a natural given, constitutes the fundamental index of modern precariousness, functioning as a key for understanding life as vulnerable, governed, and thus politically exposed. The critique of the essentialization of life opens the possibility for minimal politics grounded in the shared condition of precariousness, shifting the criteria of protection beyond the human and demanding ethical-political practices committed to sustaining life as such.

Keywords

Biopolitics; Foucault; Butler; precarious life; precarious animality.

Resumen

Este artículo se inscribe en el campo de la filosofía política contemporánea y analiza, a partir de las obras de Michel Foucault y Judith Butler, cómo la vida se convirtió en un objeto central de saber y poder en la modernidad. El objetivo es comprender de qué manera la vida fue constituida políticamente como una forma de existencia precaria, a partir del desplazamiento del modelo aristotélico del *zoon politikon* hacia la figura del animal como paradigma epistémico y técnico. El estudio muestra que, con el surgimiento de la biología moderna, la vida pasó a ser gobernada por dispositivos normativos que definen lo que puede ser reconocido, protegido o descartado. Al incorporar la noción de encuadre de Butler, se evidencia que la vida precaria es resultado de operaciones discursivas que determinan su visibilidad y su valor. Se concluye que la animalidad, lejos de ser un dato natural, constituye el índice fundamental de la precariedad moderna, operando como clave de inteligibilidad para pensar la vida como vulnerable, gobernada y, por lo tanto, políticamente expuesta. La crítica a la esencialización de la vida permite vislumbrar una política mínima fundada en el compartir de la precariedad, desplazando los criterios de protección más allá de lo humano y exigiendo prácticas ético-políticas comprometidas con la sustentación del viviente como tal.

Palabras clave

Biopolítica; Foucault; Butler; vida precaria; animalidad precaria.

Introdução

O estatuto da vida na modernidade como objeto de saber, poder e intervenção política constitui uma das questões centrais no pensamento de Michel Foucault. A partir da conhecida inversão da máxima aristotélica – segundo a qual, no homem moderno, é sua vida biológica que se torna questão política – o problema que se impõe é compreender como a vida pode ocupar essa dupla dimensão simultaneamente.¹ Isso implica, neste caso, entender como e sob que condições a naturalidade da vida pode também ser uma questão de poder.

Essa mutação funda-se no advento da biologia como saber moderno, que desloca o modelo vegetal da história natural – centrado na taxonomia – em favor do modelo animal, que introduz o princípio da organização funcional.² Conforme descrito por Foucault em *As palavras e as coisas*, esse deslocamento epistêmico retira a vida da ordem fixa da representação clássica e a reinscreve numa lógica dinâmica, histórica, funcional. A partir dessa reconfiguração, a biopolítica emerge como um conjunto de estratégias de poder voltadas à administração da vida da população, agora entendida como corpo-espécie.

Dentro dessa perspectiva, a biopolítica deve ser pensada a partir de sua tecnicidade: ela não apenas regula a vida, mas a constitui como objeto.³ Trata-se de um a priori histórico que delimita os modos possíveis de inteligibilidade e intervenção sobre o vivente. Como *techné*, nos termos do próprio Foucault, a biopolítica conforma um aparato técnico que recorta a vida como campo empírico, tornando-a mensurável, governável, categorizável.⁴ A essa dá-se o nome de fenomenotécnica, no sentido bachelardiano⁵ – uma produção técnica da experiência que modela a própria ontologia dos seres vivos.

Dessa concepção decorre uma tese fundamental: a vida é construída como um dado natural. Ela não precede sua captura biopolítica; ela é seu efeito. Fala-se, então, de uma “vida enquadrada” – um enquadramento epistemopolítico que faz da vida tanto valor quanto objeto, condição e produto de racionalidades técnicas e políticas.

Nesse ponto, o debate se encontra com a noção de enquadramento (*framing*) desenvolvida por Judith Butler em *Quadros de guerra*. O enquadramento, para Butler, define quais vidas são reconhecíveis, quais podem ser objeto de luto e proteção, e quais permanecem fora do campo da inteligibilidade ética e política.⁶ Assim, o enquadramento biopolítico da vida – como resultado de sua constituição técnico-política – antecipa o que conta como vida e o que pode ser legitimamente abandonado ou destruído.

É precisamente esse horizonte que permite compreender o paradoxo da biopolítica: como pode um poder que se define por “fazer viver” também “deixar

¹ Foucault, *História da sexualidade*, p. 188.

² Foucault, *As palavras e as coisas*, p. 293.

³ Aqui há um ponto a se pensar, e não necessariamente fácil, pois implica admitir uma conexão entre técnica e naturalidade. A pergunta que se coloca é a seguinte: como se constitui um objeto como objeto natural? Como se é aprendido, desde muito cedo, a dicotomizar o que é natural – inato, ignorância, irracional e “sentimental” – e o que é humano – cultura, técnica, saber, razão – ao admitir que nossa concepção é dicotômica, e os termos que ocupam seus polos, é uma construção, uma fenomenotécnica.

⁴ Foucault, *A hermenêutica do sujeito*, p. 239.

⁵ Nalli, *A biopolítica como biotécnica*, p. 202.

⁶ Butler, *Quadros de guerra*, p. 16.

morrer" ou até mesmo "produzir a morte"? O exemplo do nazismo evidencia como a racionalidade biopolítica pode deslizar para a tanatopolítica, transformando-se em vetor de dessubjetivação e de violência institucionalizada, sem perder sua legitimidade jurídica e racionalidade administrativa. O que está em jogo não é um desvio da biopolítica, mas uma de suas possibilidades imanentes.⁷

Surge, então, uma crítica às leituras pós-foucaultianas da biopolítica^{8,9} que ainda tomam a vida como valor anterior, essencial e incondicionado. Contra isso, a vida é tecnicamente constituída, e é justamente nesse gesto de constituição que operam os enquadramentos que Butler visa desestabilizar. A vida, enquanto figura biopolítica, não é uma essência natural, mas uma forma modulada de existência, conformada por um regime tecnopolítico que articula dispositivos como a medicina, a demografia, a higiene e a sexualidade.¹⁰

Essa análise culmina na proposição de um trinômio conceitual – vida-fenomenotécnica-biopolítica – como chave analítica para compreender tanto a constituição moderna da vida quanto os limites de sua transformação. A vida é conformada tecnicamente, mas pode ser reconfigurada a partir de práticas políticas de resistência que visem desestabilizar os modos de sua objetivação.

Dessa forma, pretende-se investigar como o conceito de enquadramento, tal como desenvolvido por Judith Butler, pode oferecer ferramentas para compreender as ambivalências da biopolítica. Segundo Butler, o enquadramento é suficientemente fechado para estabelecer condicionamentos sobre o sujeito, mas também suficientemente aberto para permitir que esse mesmo sujeito encontre meios de escapar às imposições do sistema. O próprio modo de resistência a um regime opressivo é, paradoxalmente, possibilitado pelas estruturas desse regime. Butler exemplifica isso ao analisar as imagens que vazaram das prisões de Guantánamo e Abu Ghraib, as quais, apesar de produzidas dentro de um sistema de controle, acabaram por denunciar a violência ali cometida. Partindo dessa perspectiva, propõe-se refletir sobre como os mesmos enquadramentos que sujeitam podem conter os elementos para sua própria subversão, abrindo espaço para pensar formas de resistência aos sistemas de coerção e violência. A questão torna-se, portanto, investigar de que maneira os enquadramentos políticos e epistêmicos que nos definem enquanto "animais políticos" – agora compreendidos não apenas à luz da tradição aristotélica, mas como seres vivos cuja vida foi tecnicamente constituída como objeto de saber e de poder – também nos oferecem a possibilidade de tensionamento e transgressão. A vida, nesse sentido, aparece como objeto técnico da biopolítica: ela é organizada, administrada e normatizada a partir de dispositivos que não apenas nos sujeitam, mas que também tornam pensável a liberdade. Assim, a proposta deste trabalho é explorar em que medida nossa constituição enquanto animais – não no sentido clássico de *zoon politikon*, mas enquanto seres biologicamente organizados e politicamente enquadrados – pode nos oferecer, além dos meios de dominação, também meios de resistência, abrindo caminho para pensar modos de subjetivação que escapem, mesmo que parcialmente, à captura biopolítica.

⁷ Nalli, *The normative immanence of life and death in foucauldian analysis of biopolitics*, pp. 197-218.

⁸ Agambem, *Homo sacer*, s/p.

⁹ Esposito, *Bíos*, s/p.

¹⁰ Foucault, *Em defesa da sociedade*, pp. 199-224.

1. A vida como objeto da política

A partir do pensamento de Michel Foucault, o modo pelo qual a vida – em sua forma moderna – se constitui como objeto político fundamental tem como ponto de inflexão o deslocamento do modelo aristotélico do animal político (*zoon politikon*) para a figura do animal enquanto tal, como operador central da modernidade.¹¹ Nesse processo, a animalidade deixa de ser apenas condição da vida para se tornar seu modelo epistêmico e, por consequência, político. O que está em jogo é a formação de um novo regime de saber-poder que redefine não apenas os modos de governar, mas também os critérios pelos quais algo – ou alguém – pode ser reconhecido como vida.

Essa reorganização conceitual tem como marca central a ruptura com a tradição aristotélica. Em Aristóteles, o homem é definido como *zoon politikon*, isto é, um ser vivo dotado de logos e, por isso, capaz de vida política. A animalidade é, nesse modelo, um pré-requisito natural, subordinado ao *télos* da racionalidade política. A política, portanto, só emerge a partir daquilo que o distingue dos demais viventes. Foucault, ao afirmar que "o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão",¹² não opera uma simples inversão dessa máxima: ele explicita uma mutação no estatuto ontológico da vida e na forma mesma do poder político. A vida deixa de ser condição da política para tornar-se seu objeto direto.¹³ A política moderna não parte mais do logos, mas do *bios* enquanto tal.

Essa mutação só se torna possível a partir de uma transformação profunda nos regimes de saber. A emergência da biologia, conforme Foucault descreve em *As palavras e as coisas*, desloca o campo do saber da história natural – onde os seres vivos eram classificados segundo critérios taxonômicos – para a análise funcional e organizacional dos organismos.¹⁴ Esse deslocamento, centrado no modelo animal, reconfigura a vida como uma série de processos, mecanismos e funções, passíveis de mensuração, intervenção e administração.¹⁵ A vida passa a ser entendida não em sua singularidade existencial ou metafísica, mas como objeto técnico, pronto para ser normatizado e governado. É nesse sentido que se constitui o que Foucault nomeia como "positividade da vida" – a vida como aquilo que pode ser objetivado, calculado, gerido.

Esse novo estatuto da vida, porém, não apenas redefine o campo do saber, mas também o campo da intervenção política. Se a vida se torna algo que pode ser conhecido positivamente, ela também passa a ser algo que pode – e deve – ser gerido. É a partir dessa reconfiguração epistemológica que a política passa a incorporar dispositivos específicos de normalização dos corpos e de regulação das populações.¹⁶ O saber biológico, longe de se manter isolado na esfera da ciência, passa a informar diretamente as tecnologias políticas do poder.

¹¹ Foucault, *História da sexualidade*, p. 188.

¹² Foucault, *História da sexualidade*, p. 188.

¹³ Nalli, *De que vida trata a biopolítica?*, p. 95.

¹⁴ Foucault, *As palavras e as coisas*, p. 291.

¹⁵ Foucault, *Em defesa da sociedade*, pp. 199-224.

¹⁶ Nalli, *A biopolítica como biotécnica*, pp. 199-213.

No curso *Em defesa da sociedade*, Foucault aprofunda esse diagnóstico ao demonstrar como a biopolítica se articula com a emergência do racismo de Estado.¹⁷ A questão central torna-se: como um poder que visa fazer viver pode também justificar o deixar morrer ou o fazer morrer? A resposta, segundo Foucault, está no racismo enquanto tecnologia de separação e hierarquização das vidas: é preciso deixar morrer alguns para que outros possam viver. O racismo biológico, assim, não é uma irrupção patológica no corpo do poder moderno, mas um de seus instrumentos fundamentais.

A biopolítica, desse modo, opera segundo um racionalismo técnico que visa à otimização das vidas por meio de sua mensuração e comparação. A introdução da estatística, das curvas demográficas, das análises de risco e das políticas de saúde pública são expressões dessa racionalidade. A vida torna-se um campo de intervenção contínua: monitorada, corrigida, dirigida.

Seu alvo é algo que não era considerado nem pelo direito nem pela disciplina; seu objetivo é a população (não devendo ser confundida com o indivíduo ou a sociedade): 'A biopolítica trata da população, mas da população como um problema político, ao mesmo tempo científico e político, como um problema biológico e como um problema de poder'. Essa hipótese considera os fenômenos aleatórios que afetam a população em seu meio ambiente (a cidade), o qual é artificial por natureza, embora possa ser determinado por estratégias estatísticas, projetando, assim, medidas preventivas de segurança capazes de regular a vida das pessoas.¹⁸

Nesse processo, a animalidade retorna como modelo central – não mais como vida natural, mas como vida gerenciável, funcional, adaptável. O animal é o paradigma do que pode ser observado, disciplinado e, se necessário, eliminado.

Em *História da sexualidade: a vontade de saber*, Foucault já esboça esse movimento ao distinguir dois regimes de poder: o poder disciplinar, que molda e adestra corpos, e o biopoder, que regula e distribui a vida das populações.¹⁹ Esses regimes não são excludentes, mas complementares: o indivíduo é disciplinado enquanto unidade funcional, e a população é regulada enquanto totalidade biológica. A tecnicidade do poder se desdobra, então, em diferentes escalas, atingindo tanto a intimidade dos corpos quanto os grandes fluxos demográficos.

Em *As palavras e as coisas*, Foucault argumenta que a vida só se torna objeto de saber no momento em que é arrancada da ordem da representação clássica.²⁰ Ao tornar-se visível como processo e como função, a vida escapa da fixidez essencialista e entra no campo das práticas – práticas discursivas, institucionais, políticas. A biologia moderna, ao descrever o funcionamento dos organismos, fornece à política uma gramática da intervenção. A medicina, a higiene, a urbanização, a demografia: todos esses campos convergem para a constituição da vida como questão política.²¹

Esse movimento de medicalização e biologização da vida é também um processo de produção de normas.²² A normatividade, em Foucault, não é apenas um

¹⁷ Foucault, *Em defesa da sociedade*, p. 324.

¹⁸ Nalli, *The normative immanence of life and death in Foucauldian analysis of biopolitics*, p. 200, tradução nossa.

¹⁹ Foucault, *História da sexualidade*, p. 145-174.

²⁰ Foucault, *As palavras e as coisas*, p. 134.

²¹ Nalli, *De que vida trata a biopolítica?* p. 109.

²² Nalli, *The normative immanence of life and death in Foucauldian analysis of biopolitics*, pp. 197-218.

conjunto de leis ou mandamentos, mas uma tecnologia que define padrões de conduta, de saúde, de sexualidade, de produtividade.²³ A norma não reprime: ela orienta, ajusta, corrige. Nesse sentido, o poder moderno é normativo porque é produtivo. Ele não visa apenas conter desvios, mas produzir comportamentos. A vida, assim, é continuamente fabricada e remodelada pelos dispositivos que a governam.

É nesse ponto que a figura do animal ganha relevância conceitual. O animal, enquanto modelo epistêmico, permite à modernidade pensar a vida como um conjunto de processos adaptativos e susceptíveis de controle. Não se trata de uma analogia superficial, mas de uma matriz profunda que informa o próprio modo de conceber o que é um ser vivo. A animalidade, portanto, não está fora da política: ela é sua base técnica. A política moderna não governa sujeitos racionais, mas organismos reguláveis.

Esse diagnóstico torna-se ainda mais inquietante quando se observa que a tecnicidade da biopolítica permite uma contínua gestão da morte.²⁴ A precariedade, nesse horizonte, não é acidente, mas estrutura. A vida governada é uma vida sempre à beira do abandono. O campo de concentração, como lembra Agamben,²⁵ é o lugar onde a vida nua se manifesta com toda sua intensidade. Mas Foucault mostra que essa exposição não é exceção: ela é imanente à própria racionalidade do poder moderno.

O diagnóstico de Foucault, contudo, não é fatalista. Ao contrário: ao revelar a constituição histórica da vida como objeto técnico e político, ele abre a possibilidade de pensar formas de resistência.²⁶ Se a vida é produzida por dispositivos, ela também pode ser desviada, reconfigurada, reapropriada. É nesse ponto que a precariedade deixa de ser apenas um efeito da dominação para tornar-se uma condição de possibilidade da crítica.

A animalidade, ao revelar a base normativa da vida moderna, permite não apenas compreender a ambivalência do biopoder, mas também elaborar estratégias ético-políticas que partam da exposição constitutiva da vida. Em vez de buscar uma ontologia essencial da vida, trata-se de reconhecer sua plasticidade e sua abertura. A política da vida, nesse horizonte, exige práticas que protejam a vulnerabilidade sem totalizá-la, que reconheçam a exposição sem reificá-la, que afirmem a precariedade como espaço de criação coletiva.

Pensar uma política mínima da vida, nos termos aqui reconstruídos, exige portanto: (a) uma genealogia da vida como objeto técnico, centrada na ruptura com o *zoon politikon* e na emergência da biologia moderna; (b) uma analítica da ambivalência do biopoder, capaz de integrar os dispositivos de cuidado e de morte; e (c) uma ética da precariedade, que transforme a vulnerabilidade em fundamento político, e não em destino natural. É esse o legado crítico que Foucault oferece para pensar, hoje, uma política da vida à altura de sua complexidade histórica e de sua urgência contemporânea.

²³ Foucault, *Os anormais*, p. 46.

²⁴ Nalli, *The normative immanence of life and death in Foucauldian analysis of biopolitics*, pp. 212-213.

²⁵ Agamben, *Homo sacer*, p. 14.

²⁶ Nalli, *De que vida trata a biopolítica?*, pp. 211-212.

2. Judith Butler: enquadramento e vida precária

A partir da Modernidade, se a vida é posta em relação à animalidade como modelo, isto se dá em função de um sistema de inteligibilidade e de pensabilidade. Primeiramente, como objeto e questão de conhecimento e, em seguida, também assumindo uma dimensão política, principalmente desde meados do século XIX, culminando no que, conceitualmente, pode ser chamado de biopolítica.

É nesse sentido que se pode considerar a vida desde um tipo peculiar de enquadramento (*framing*), como nos sugere Judith Butler.²⁷ Mas sob que condições podemos entender um enquadramento? Um enquadramento aponta para a instância, isto é, para o quando (*frame* em inglês), pela qual algo pode ser reconhecido, apreendido, visualizado como tal. O que, em linhas gerais, significa dizer que o modo pelo qual algo é reconhecido não depende exclusivamente de sua condição ontológica, mas de um sistema de relações que permitem ou interditam sua apreensibilidade e inteligibilidade. Num primeiro sentido, trata-se de uma dimensão epistemológica que está em questão para entender o enquadramento. Mas como veremos a seguir, o enquadramento assume outras dimensões que lhe são fundamentais para entender sua pertinência à análise butleriana sobre a vida em geral e, em particular, para sua sugestão analítica de uma vida passível de luto (ou, dito de outro modo, enlutável, que se pode lamentar a sua perda), de uma vida precária.

Segundo Rodrigues,²⁸ e Rodrigues e Gruman,²⁹ para construir sua leitura sobre quadros de guerra e vida precária, Butler³⁰ recorre aos trabalhos de Erving Goffman, ainda que não exclusivamente, principalmente à obra do sociólogo intitulada *Quadros da experiência social*, publicada originalmente em 1974. Para elas, essa recorrência à sociologia de Goffman permite entender de maneira relevante a própria abordagem butleriana ao tema do quadro (*frame*) a partir de uma abordagem com dupla dimensão em torno da inteligibilidade e da ininteligibilidade da vida diante da experiência social. O que significa dizer, em linhas gerais que não se trata, primeiro, de pensar a vida pela vida, como uma espécie de fenômeno atomizado e sem qualquer relação social; ao contrário, trata-se justamente de buscar apreender de que forma a vida pode ser enquadrada (*to be framed*) ao ponto de ser notada ou não, ou até mesmo da ocorrência possível de erros de enquadramento (*misframing*).

Ter em vista essa dimensão relacional inerente ao fenômeno é o que permite entender, desde Goffman, as interações sociais dos indivíduos sempre inseridos em situações específicas que modelam e coagem as mesmas interações.³¹ No entanto, não são as interações sociais, por si e em si mesmas, que interessam a Butler, mas as interações a partir de problemas bem concretos com a violência e a guerra, à medida que evidenciam "o complexo e frágil caráter dos vínculos sociais".³² Em *Vida precária*, ela apresenta com bastante clareza, ainda que em tom de pergunta, qual

²⁷ Butler, *Quadros de guerra*, s/p.

²⁸ Rodrigues, *O luto ente clínica e política*, s/p.

²⁹ Rodrigues; Gruman, *Do abjeto ao não-enlutável*, s/p.

³⁰ Butler, *Quadros de guerra*, s/p.

³¹ Nunes, *Erving Goffman, a análise de quadros e a sociologia da vida quotidiana*, p. 42.

³² Butler, *Quadros de guerra*, p. 11.

o seu problema que busca enfrentar: "A questão que me preocupa, à luz da violência global recente, é: quem conta como humano? Quais vidas contam como vidas? E, finalmente, o que *concede a uma vida a ser passível de luto?*".³³ O interessante dessas questões, à primeira vista, é que elas sugerem, desde uma semântica até uma ontologia social, que cada um daqueles termos, sozinhos e de modo autossuficiente não valem, não significam e não designam uma situação objetiva. Eles carecem e requerem, a cada vez que são enunciados, condições de sua determinabilidade, que não provêm deles mesmos, mas que lhes são atribuídas. No esforço de responder tais questões, Butler se vê compelida a buscar alguma resposta nas noções de enquadramento e de quadro, pois em suas linhas gerais seu projeto teórico consiste em considerar que o sujeito não é uma natureza pré-existente, mas o resultado de uma configuração social específica pela qual é descrito e determinado a partir de estruturas sociais de poder, de modo a permitir uma ampliação dos sistemas normativos de seu reconhecimento social.^{34,35}

Para Butler, os quadros são como que molduras pelas quais, de um ponto de vista epistemológico, se estabelecem as condições de apreensibilidade, ou de sua impossibilidade, de uma vida diante da ameaça de ser lesada ou até perdida. O que implica reconhecer uma segunda dimensão, necessária, que atravessa aquela epistemológica; qual seja: a dimensão política na qual se evidenciam as operações de poder que autorizam ou não e que delimitam as esferas de aparição daquelas vidas, como precárias ou não. Por fim, há ainda uma dimensão ontológica, uma vez que, ao se perguntar o que é uma vida, seu ser é determinado por critérios de seleção e de produção social. Por isso, é desse complexo multidimensional de enquadramento que se podem estabelecer os critérios de reconhecimento de uma vida precária, isto é, de uma vida a ser protegida, uma vez que sua perda produz em nós o fenômeno do luto. Diz Butler expressamente:

A capacidade epistemológica de apreender uma vida é parcialmente dependente de que essa vida seja produzida de acordo com normas que a caracterizam como uma vida, ou, melhor dizendo, como parte da vida. Desse modo, a produção normativa da ontologia cria o problema epistemológico de apreender uma vida, o que, por sua vez, dá origem ao problema ético de definir o que é reconhecer ou, na realidade, proteger contra a violação e a violência.³⁶

E como Butler já havia observado um pouco antes desta citação, toda ontologia do corpo, que toca no problema da vida, é necessariamente uma ontologia social; quer dizer: não se pode negligenciar a dimensão social e política pela qual se estabelecem os critérios normativos, universalizáveis porque aplicáveis a todos os indivíduos. O que em absoluto é o mesmo que dizer que sua aplicação se dá de maneira igual e equivalente a todos os indivíduos; ao contrário, é preciso atentar que qualquer possibilidade de reconhecimento depende do sistema de regras e normações gerais que regulam os modos de reconhecimento,^{37,38} indo numa via de mão-dupla passível de reversibilidades, desde as relações de equivalências mútuas

³³ Butler, *Vida precária*, p. 40, grifos originais.

³⁴ Salih, *Judith Butler e a teoria queer*, pp. 21-22.

³⁵ Loyd, *Towards a cultural politics of vulnerability*, p. 102.

³⁶ Butler, *Quadros de guerra*, p. 16.

³⁷ Wolfe, *Before the Law*, s/p.

³⁸ Salzani, *Creaturely biopolitics*, s/p.

até a determinação de uma profunda assimetria ontológica. As normas criam políticas de diferenciação e triagem dos indivíduos, hierarquizando-os em função de demandas sociais diversas estabelecidas como prioritárias ou relevantes e, no limite, em situações de crise (e comoção) social, as demandas consideradas emergenciais. É em função delas que se estabelecem quais vidas são mais viáveis e que merecem proteção, e quais vidas engrossam as fileiras daquelas entendidas como dispensáveis e, por conseguinte, abjetas e não-enlutáveis.³⁹ E mais uma vez, Butler sentencia: "Todos esses debates envolvem noções contestadas de pessoa e, implicitamente, questões relativas ao 'animal humano' e como essa existência conjuntiva (e cruzada) deve ser compreendida. [...] não há vida nem morte sem relação com um determinado enquadramento".⁴⁰

3. Animalidade precária

Dessa feita, para os propósitos gerais deste artigo, é sobre este elemento implícito, isto é, sobre a possibilidade de pensar os sujeitos pelo seu índice de animalidade, como animal humano, que gostaríamos de agora insistir. Afinal, se Butler mesma reconhece esse elemento, em absoluto, quer dizer que ela escapa dele quando busca construir sua análise, seja dos quadros de guerra e mais especialmente quando insiste na tese de se pensar a vida desde sua precariedade e, portanto, de sua condição de ser passível de luto. É preciso em alguma medida continuar com e contra ela, não exatamente em oposição a ela, mas buscando pensar com ela, admitindo a animalidade humana como elemento implícito a uma vida reconhecida como precária.

O que não nos autoriza muito rapidamente a concluir pela animalidade como elemento fundante de uma posição responsiva e de resistência às diversas coações e violências que se deflagram e até se instituem contra as gentes. Há no próprio conceito de animal alguma ambivalência, tudo dependendo dos tipos possíveis de articulação conceitual e estratégica em que tal conceito é inserido, isto é, de seu enquadramento.

Colocar a questão do animal para dentro da cena política é, por um lado, reatualizar a máxima aristotélica sobre o homem como animal político, sem dúvida. No entanto, não quer dizer que se trata de tomar aquela noção exatamente sob as mesmas condições e sob os mesmos critérios normativos. O animal político é o animal que participa ativamente das relações sociais e pelas quais atua na pólis. Mas o modo dessa atuação que permite a caracterização do humano como político não é precisamente sua condição de animal e sim o termo anexo que o qualifica e o especifica frente a outras formas de animais: o que qualifica o homem como animal político é sua capacidade de fala, e de fala racional. Em tal configuração, o infante, o idoso, a mulher, o escravo e o estrangeiro não participavam da pólis grega. E no caso específico de Aristóteles, enquanto estrangeiro em Atenas, naquela pólis em particular, sua condição política não estava previamente dada. O que nos permite a sugestão de que a condição que qualifica especificamente a animalidade do homem não lhe é naturalmente atribuída, e sim socialmente.

³⁹ Rodrigues; Gruman, *Do abjeto ao não-enlutável*, s/p.

⁴⁰ Butler, *Quadros de guerra*, p. 21.

Pensar a política a partir da animalidade, então, deve nos permitir vislumbrar outros aspectos, temas e problemas que assumem relevância política. Pensando no tratamento que Foucault dá ao tema da biopolítica e na recepção e elaboração que Butler faz do tema, é possível conceber que é a articulação da vida como questão política que se torna fundamental. Daí o neologismo “biopolítica”, que numa leitura rápida, pode ser entendido como política sobre a vida, ou da vida, de tal modo que outros pensadores, dentre eles, Roberto Esposito⁴¹ insiste na prevalência do segundo de frente ao primeiro, isto é, que em face de uma política que atua sobre a vida faz-se necessária uma política que seja concebida e fundada a partir da vida; dando assim lastro a uma biopolítica afirmativa.

De uma forma ou de outra, uma vez que os temas da vida e da morte se tornam temas caros à política a partir da animalidade, pode-se sustentar que a biopolítica é antes zoopolítica. O que, dessa feita, diferentemente da articulação terminológica aristotélica, é a própria animalidade do humano, ou melhor, dessa vez desde uma articulação butleriana, o enquadramento político contemporâneo, tem configurado a existência política do ser humano não apenas em função de conceitos jurídico-políticos, como cidadania ou sujeito de direito, mas também em função de sua animalidade. Se enquanto ser vivente é a forma de vida do humano que está em questão política, isto se deve não por decorrência, apenas das formas que essa vida assume, e sim porque é a própria vida que se configura politicamente. E é sob a sorte de certo sistema de enquadramento que a decisão política de vida e morte se institui, enquadramento este que configura a vida em não como carente de uma forma, mas como já dotada, de antemão de uma forma, a forma animal: vida é vida animal, ser vivente é ser desde uma animalidade que lhe é inscrita. Por isto, Esposito⁴² pode afirmar que:

[...] o animal, mais do que uma espécie separada da humana e para além disso, é a parte não humana do homem, aquela zona inexplorada, ou aquela fase arcaica, da vida na qual a *humanitas* se dobra sobre si mesma separando através de uma discriminação interna o que pode continuar a viver e o que deve morrer.

Se toda vida (humana) está sob o jugo político, é porque, como advoga Wolfe,⁴³ todo animal, aí, incluso o humano, é um animal biopolítico. Mas isto se deve, ainda segundo Wolfe, a um arranjo discursivo e não por uma caracterização derivada da natureza. Ora, tal caracterização discursiva pode perfeitamente ser entendida num sentido ampliado como uma articulação tecnológica que estatui uma realidade, isto é, configura uma dimensão ontológica, e a inscreve epistemologicamente sobre corpos e seres viventes diversos, no caso dos animais em geral e, de modo mais particular, dos homens e mulheres. E dessa feita, pode-se admitir à biopolítica uma dimensão tecnológica pela qual a vida se torna um objeto tecnológico pelo qual se delimita todo um domínio empírico, passível de descrição, ordenação e intervenção; ou seja, se instaura um sistema normativo de enquadramento que “recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que aí aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que

⁴¹ Esposito, *Bíos*, p. 172.

⁴² Esposito, *Bíos*, p. 169.

⁴³ Wolfe, *Before the Law*, s/p.

se pode sustentar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro".^{44,45,46} E, desde um gradiente biopolítico é possível acrescentar que não apenas garante discursos como verdadeiros sobre tal objeto; dá inclusive esteio para a adoção de ações estrategicamente políticas de controle dos corpos e dos modos de existência de todo e qualquer ser vivente, particularmente o humano, à medida que sua animalidade está suficientemente demarcada e em evidência à ponto de poder ser objeto de modelagem comportamental e de conduta, preservando-a estrategicamente em conformidade com interesses ou demandas político-governamentais ou, no limite, tornadas abjetas e dispensáveis.

Dessa forma, podemos agora retornar a Judith Butler para, em convergência com seus argumentos sobre a importância de estabelecer critérios de enquadramento para uma vida precária, argumentar sobre a dimensão implícita de tal.⁴⁷ Qual seja: uma vida que importa e que deve ser protegida de quaisquer violências é de entrada, mediante o enquadramento – epistemológico, político, ontológico e, podemos acrescentar também, tecnológico – que o condiciona e o constitui, uma vida determinada sob o índice de sua animalidade. Ela é uma vida precária, uma vez que é um animal atingido pela precariedade de sua existência. Não é no corpo de outro ser vivente se não o animal que se inscreve de modo tal claro e inequívoco a possibilidade de sua morte.

A vida precária é a admissão da condição comum – o que, em absoluto, significa dizer que é homogênea e equivalente para todos – de vulnerabilidade:

[...] há uma concepção mais geral do humano [...] na qual somos, desde o início, entregues ao outro, na qual somos, desde o início, mesmo antes da própria individualização, e em virtude de exigências físicas, entregues a algum conjunto de outros primários: [...] vulneráveis também a um outro tipo de contato, um que inclui a erradicação do nosso ser, de um lado, e o apoio físico para nossas vidas, de outro.⁴⁸

Dessa concepção mais geral do animal humano, Butler se interessa de modo mais veemente não pela possibilidade de engendrar algum mecanismo de inclusão cada vez maior de indivíduos, mas sim como se atribuem critérios de reconhecimento diferenciados, que vão desde a desqualificação de um ser vivente com vida a ser preservada – geralmente em função de um processo complexo de desumanização e, por conseguinte, na sua equiparação com uma espécie de animalização – até a sua proteção como vida a ser protegida a todo custo, mesmo que às custas das vidas de outrem.

Por conseguinte, os enquadramentos que, efetivamente, decidem quais vidas serão reconhecíveis como vidas e quais não o serão devem circular a fim de estabelecer sua hegemonia. Essa circulação reitera ou, melhor dizendo, é a estrutura iterável do enquadramento. Conforme os enquadramentos rompem consigo mesmos para poderem se estabelecer, surgem outras possibilidades de apreensão. Quando esses enquadramentos que governam a condição de ser reconhecido relativa e diferencial das vidas vêm abaixo – como parte do próprio

⁴⁴ Foucault, *As Palavras e as Coisas*, p. 173.

⁴⁵ Cutro, *Technique et vie*, s/p.

⁴⁶ Nalli, *A biopolítica como biotécnica*, s/p.

⁴⁷ Butler, *Quadros de guerra*, p. 21, p. 35, p. 37.

⁴⁸ Butler, *Quadros de guerra*, pp. 51.

mecanismo de sua circulação –, torna-se possível apreender algo a respeito do que ou quem está vivendo embora não tenha sido geralmente “reconhecido” como uma vida.⁴⁹

A estratégia butleriana e a sua proposta de contribuição reside em pensar a noção de precariedade como algo ao mesmo tempo orientado e pressuposto pelas articulações discursivas que constituem as categorias conceituais de vida e morte como conceitos de validade epistêmica, mas com implicações sociais, políticas e até ontológicas, sem incorrer em algum tipo de antropocentrismo aplicado às ciências da vida e à biologia, uma vez que “não há nenhuma maneira sólida de distinguir, em termos absolutos, o *bios* do animal do *bios* do animal humano”.⁵⁰ De qualquer modo, ainda para Butler, a noção de precariedade permite-lhe pensar a vida em sua dimensão ontológica, que é, simultaneamente, social, porque compartilhável por todos e todas as gentes, e porque os critérios para a determinação da condição precária de uma vida são critérios sociais e políticos, cujo escopo é “minimizar a precariedade de maneira igualitária”.⁵¹ A importância de se pensar assim implica em atentar para a irrelevância de pensar a “vida em si mesma” – no máximo circunscrita aos limites de um corpo individualizado e atomizado – e para a relevância de se atentar para aquelas condições sócio-políticas que permite a uma vida ser socialmente possível, viável e sustentada; uma vida que pode e deve ser vivível e, por conseguinte, em se perdendo, passível de luto.

Ora, mas se Butler argumenta desse modo em prol da tese da precariedade de nossas vidas, é preciso lembrar mais uma vez com ela de que insistir que tal condição diga respeito apenas ao humano é incorrer em certo antropocentrismo e numa cesura questionável, imprecisa e ineficaz quanto à sua determinação entre o humano e os demais animais. A constatação da dimensão natural da morte, ou melhor, a atenção genealógica às categorias de vida e morte – que Butler deliberadamente não explora ou investiga, o que não quer dizer que a desconsidere como elemento fundamental – que revela os dispositivos discursivos e agências conceituais que levaram à sua íntima conexão desde o animal, como ser vivente de referência. Pois projetar os conceitos de vida e morte a partir do *bios* animal, não importa qual seja (inclusive o humano, o que torna neste contexto a sua determinação diferencial irrelevante), exige que se projete aqueles conceitos em função de um dinamismo processual e consequencial, donde a pergunta pelas condições ambientais da preservação de um animal é bastante similar àquelas das condições sociais de sobrevivência de uma vida (dessa vez, humana) precária. Então, dessa forma, o animal também é precário. Toda animalidade, uma vez que depende de seu meio para sobreviver e mais para viver, é, portanto, uma animalidade precária. É também dessa condição geral que a vida, toda e qualquer vida, humana ou não, é precária.

4. Conclusão

A investigação partiu da constatação de que a vida, na modernidade, passou a ocupar um lugar central como objeto de saber, poder e intervenção política,

⁴⁹ Butler, *Quadros de guerra*, pp. 28-29.

⁵⁰ Butler, *Quadros de guerra*, p. 37.

⁵¹ Butler, *Quadros de guerra*, p. 41.

especialmente a partir das análises de Michel Foucault. O deslocamento epistêmico que introduziu o modelo animal como paradigma do saber biológico moderno permitiu que a vida fosse reinscrita em uma lógica funcional, histórica e técnica, abrindo espaço para o surgimento da biopolítica como forma de gestão da vida da população. Nessa perspectiva, a biopolítica não apenas regulou a vida, mas a constituiu como objeto, delimitando os modos possíveis de inteligibilidade e ação sobre o vivente. A vida, portanto, foi construída como um dado natural, resultado de um processo técnico e político de enquadramento, e não como um valor essencial prévio. Esse processo foi pensado como uma produção fenomenotécnica: uma fabricação técnico-política da própria ontologia dos vivos.

Essa abordagem permitiu articular a noção de enquadramento de Judith Butler como chave para compreender as ambivalências da biopolítica. O enquadramento foi entendido como mecanismo que define quais vidas são passíveis de reconhecimento, cuidado e luto, e quais são abandonadas à invisibilidade e à destruição. Tal como evidenciado na análise do nazismo ou das imagens de Guantánamo, demonstrou-se como a biopolítica pode deslizar para uma tanatopolítica, sem romper com sua racionalidade técnica. A crítica às leituras pós-foucaultianas que tomam a vida como essência anterior tornou-se, assim, um ponto de inflexão: compreendeu-se a vida como forma modulada de existência, atravessada por dispositivos políticos e científicos. Ao mesmo tempo, abriu-se o espaço para pensar como esses mesmos enquadramentos podem ser tensionados, desfeitos ou subvertidos por práticas de resistência – inclusive porque os próprios dispositivos de poder contêm, em sua estrutura, os elementos para sua contestação.

Na primeira parte, foi mostrado que, a partir do pensamento de Michel Foucault, a vida assumiu um novo estatuto na modernidade, deslocando-se do modelo aristotélico do *zoon politikon* para o paradigma do animal enquanto tal. Essa mutação não representou apenas uma inversão simbólica, mas uma reorganização profunda no modo como a vida foi constituída como objeto político e epistêmico. O animal, enquanto modelo funcional e adaptativo, passou a fornecer o esquema técnico para a gestão da existência, permitindo à política moderna operar diretamente sobre o *bios*. Nesse processo, a vida deixou de ser condição da política para tornar-se seu alvo direto, gerando um regime de saber-poder que reorganizou os critérios de reconhecimento do que conta como vida.

Foi demonstrado, também, que essa transformação só se tornou possível com o advento da biologia moderna, que substituiu a taxonomia pela análise funcional dos organismos. A vida foi, então, objetivada como processo técnico, mensurável e governável, o que permitiu a emergência da biopolítica como tecnologia de poder voltada à regulação das populações. Dispositivos como a medicina, a demografia e a urbanização passaram a integrar essa racionalidade, fundando uma política que não mais se baseia na lei ou na soberania, mas na norma e na administração da vida. A introdução da estatística, das políticas de segurança e da gestão ambiental consolidou esse novo campo de intervenção sobre os corpos e as populações.

Foi evidenciado, por fim, que a tecnicidade do poder moderno não apenas regulou a vida, mas tornou possível sua exposição constante à morte. A precariedade, nesse contexto, não foi concebida como exceção, mas como elemento estrutural da governamentalidade biopolítica. O animal, como figura central da modernidade, simbolizou essa condição de vida administrável e vulnerável. No entanto, ao historicizar essa constituição técnica da vida, Foucault não produziu um

diagnóstico fechado, mas uma abertura crítica. A partir da própria precariedade, vislumbrou-se a possibilidade de resistência e reconfiguração, indicando que a vida, ao ser produzida, pode também ser desviada e reinventada. Esse deslocamento preparou o terreno para uma política mínima da vida, fundada não na essência, mas na plasticidade e na exposição constitutiva do vivente.

Na segunda parte, foi mostrado que, a partir da modernidade, a vida passou a ser pensada em relação direta com a animalidade, não mais como um fundo natural ou condição de possibilidade da política, mas como seu modelo epistêmico e técnico. Esse deslocamento permitiu que a vida se tornasse uma questão de conhecimento e, progressivamente, de intervenção política, culminando na noção de biopolítica. Para Judith Butler, esse processo implica pensar a vida sob um regime de enquadramento (*framing*), ou seja, um conjunto de condições que tornam algo inteligível, reconhecível ou visível. O que conta como vida – e o que não conta – depende, assim, de um sistema relacional e histórico que estrutura sua apreensibilidade. Foi com base nesse diagnóstico que se compreendeu que a vida não possui um valor intrínseco, mas é mediada por práticas discursivas, normativas e políticas que autorizam ou interditam sua aparição.

Foi analisado, também, que Butler recorreu ao conceito de enquadramento tal como formulado por Erving Goffman, mas o ampliou para abarcar as dimensões éticas e políticas do reconhecimento da vida. Os quadros não apenas moldam a percepção social, mas definem as condições pelas quais uma vida é passível de ser reconhecida como tal, de ser protegida ou de ser lamentada em sua perda. Foi mostrado que esse enquadramento é multidimensional: abrange uma dimensão epistemológica (o que pode ser conhecido como vida), uma dimensão política (quais vidas são autorizadas a aparecer) e uma dimensão ontológica (o que é definido como uma vida). Esse entrelaçamento permitiu compreender como a precariedade de certas vidas não é resultado do acaso, mas produto de operações normativas que distribuem desigualmente o valor e a proteção entre os seres humanos.

Foi, por fim, destacado que, segundo Butler, toda ontologia da vida é atravessada por uma ontologia social. Ou seja, o ser de uma vida é sempre mediado por normas e estruturas de poder que produzem assimetrias ontológicas. Foi a partir disso que se evidenciou como certas vidas são consideradas mais viáveis, mais protegíveis e mais enlutáveis que outras. Essas hierarquias são produzidas e reproduzidas por políticas de reconhecimento que, longe de serem neutras, operam seletivamente, especialmente em contextos de violência, guerra ou crise social. A vida, nesse cenário, aparece não como essência, mas como efeito de um dispositivo de enquadramento que pode tanto expor quanto obliterar, tanto proteger quanto abandonar – e é nesse ponto que se abre a possibilidade crítica de reconfigurar os próprios modos de reconhecer e valorizar o vivente.

Na terceira parte foi mostrado que, ao insistir na dimensão da precariedade como característica fundamental da vida, Judith Butler não elimina – e até pressupõe – a animalidade como elemento constitutivo do sujeito precário. A vida, enquanto passível de luto e proteção, é desde o início uma vida situada sob o índice de sua animalidade. Pensar com e contra Butler, como propôs o texto, significou admitir essa implicação implícita em sua teoria: a vulnerabilidade não é derivada exclusivamente da condição humana, mas da condição de ser animal – condição que, antes de ser natural, foi concebida a partir de operações discursivas e tecnológicas que definem o

que pode ou não ser reconhecido como vida. Assim, a vida precária não é apenas uma figura política entre humanos, mas uma exposição generalizada do vivente, determinada pelas formas do seu enquadramento social, político e epistêmico.

Foi mostrado ainda que o conceito de animalidade, longe de constituir um fundamento originário ou universal para a resistência, carrega ambivalências que dependem de seu enquadramento estratégico e histórico. A proposta de retomar a animalidade como operador político não implicou um retorno à definição aristotélica do homem como *zoon politikon*, mas uma rearticulação crítica do conceito a partir das discussões sobre biopolítica e enquadramento contemporâneo. Foi nesse sentido que se sugeriu que a política moderna não se dirige apenas a sujeitos de direito ou cidadãos, mas também – e de modo decisivo – a organismos viventes cuja forma de vida é definida previamente como animal. A biopolítica, assim, foi compreendida como zoopolítica: a administração técnica da vida, que recorta ontologicamente os corpos desde sua inscrição animal, definindo quem deve viver e quem pode morrer.

Por fim, foi analisado que o enquadramento – tal como operado por Butler – implica uma estrutura iterável, capaz de se manter por sua própria repetição, mas também de se romper, abrindo espaço para novas formas de reconhecimento. Essa abertura permitiu considerar que a animalidade não apenas define a exposição à precariedade, mas também a condição geral da vida enquanto tal. Toda vida – humana ou não – é precária, pois depende de condições materiais e relacionais para ser sustentada. Ao deslocar o foco da "vida em si" para as condições sociopolíticas que tornam uma vida possível e vivível, Butler forneceu uma estrutura crítica que rejeita o antropocentrismo e aponta para uma ética e política da vida compartilhada. Assim, foi possível sustentar que a animalidade precária constitui a base comum de todas as formas de vida, exigindo práticas de proteção que ultrapassem as fronteiras entre humano e não-humano.

Diante do percurso argumentativo empreendido, foi possível articular, a partir das contribuições de Foucault e Butler, uma crítica sistemática à concepção naturalizada da vida, mostrando que seu estatuto moderno é inseparável de tecnologias de saber-poder que a produzem, regulam e expõem à precariedade. A chave para essa crítica esteve no reconhecimento de que a vida é sempre vida enquadrada – tecnicamente, politicamente e normativamente – e que sua forma de existência não pode ser pensada fora da inscrição de sua animalidade. A figura do animal não apenas permitiu compreender como a vida se tornou objeto de intervenção e gestão, mas também ofereceu os elementos conceituais para uma política da vulnerabilidade, centrada na exposição e na partilha do risco de desaparecer. O que está em jogo, portanto, é a possibilidade de pensar a vida não como essência a ser preservada, mas como forma continuamente modulada pelas forças que a constituem e, justamente por isso, como campo estratégico de resistência e reinvenção. A política da vida exige, nesse horizonte, o compromisso com a proteção das formas precárias da existência, não por sua identidade, mas por sua exposição comum à perda – o que só se torna visível quando se admite, enfim, que toda vida é vida animal.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*, Seuil, Paris 1997
- BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto*. Trad. Sérgio Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- BUTLER, Judith. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Trad. Andreas Lieber. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- CUTRO, Antonella. *Technique et vie: biopolitique et philosophie du bios dans la pensée de Michel Foucault*. Paris: L'Harmattan, 2010.
- ESPOSITO, Roberto. *Bíos: Biopolítica e filosofia*. Torino: Einaudi, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermatina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca; Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*, I: A vontade de saber. Trad. Maria T. da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *Os anormais: curso no collège de France (1974-1975)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- LLOYD, Moya. Towards a cultural politics of vulnerability: precarious lives and ungrievable deaths. In: CARVER, Terrell; CHAMBERS, Samuel A. (orgs.). *Judith Butler's precarious politics: Critical encounters*. London: Routledge, 2008. pp. 92-105.
- NALLI, Marcos. A biopolítica como biotécnica. In: NALLI, Marcos; MANSANO, Sonia Vargas (orgs.). Michel Foucault: *Desdobramentos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. pp. 199-213.
- NALLI, Marcos. De que vida trata a biopolítica?: considerações sobre a inversão foucaultiana da máxima aristotélica. *Revista de Filosofia Aurora*, [S. l.], v. 31, n. 52, 2019. DOI: 10.7213/1980.5934.31.052.DS05. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/24685>.
- NALLI, Marcos. The normative immanence of life and death in Foucauldian analysis of biopolitics. *Materiali Foucaultiani*, v. III, pp. 197-218, 2014.
- NUNES, João Arriscado. Erving Goffman, a análise de quadros e a sociologia da vida quotidiana. *Revista de Crítica de Ciências Sociais*, n. 37, pp. 33-49, jun. 1993.
- RODRIGUES, Carla; GRUMAN, Paula. Do abjeto ao não-enlutável: O problema da inteligibilidade na filosofia de Butler. *Anuário Antropológico*, v. 46, n. 3, pp. 67-84, 2021a.
- RODRIGUES, Carla. *O luto ente clínica e política: Judith Butler para além do gênero*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021b.
- SALIH, Sara. *Judith Butler e a teoria queer*. Trad. Guacira Lopes Louro. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

SALZANI, Carlo. Creaturely biopolitics. *In*: CIMATTI, Felice and SALZANI, Carlo (orgs.). *The biopolitical animal*. Endinburgh: Endinburgh University Press, 2024. pp. 252-273.

WOLFE, Cary. *Before the Law*: humans and other animals in a biopolitical frame. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 2013.



Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

DOSSIÊ ESPECIAL

LO ANIMAL Y LA CIUDAD: ONTOLOGÍAS DE LO VIVIENTE Y CONFIGURACIONES TERRITORIALES EN LA CIUDAD DE MÉXICO

ANIMALITY AND THE CITY: ONTOLOGIES OF THE LIVING AND TERRITORIAL CONFIGURATIONS IN MEXICO CITY

ANIMAIS E CIDADE: ONTOLOGIAS DO VIVENTE E CONFIGURAÇÕES TERRITORIAIS NA CIDADE DO MÉXICO

María Antonia González Valerio  

Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México

Submetido em: 27/06/2025

Aceito em: 05/08/2025

Publicado em: 17/11/2025

Como citar: GONZÁLEZ VALERIO, María Antonia. Lo animal y la ciudad: ontologías de lo viviente y configuraciones territoriales en la Ciudad de México. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e59960, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.59960



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



María Antonia González Valerio es doctora en Filosofía y profesora titular en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es directora del Seminario Arte+Ciencia, un espacio transdisciplinario que reúne a artistas, académicos y científicos. Su propuesta filosófica se inscribe en una filosofía de la naturaleza en clave ontológico-estética. Su libro más reciente es *Through the Scope of Life. Art and (Bio)Technologies Philosophically Revisited* (Springer, 2023).

Resumen

Este artículo propone una reflexión filosófica sobre la presencia de lo animal en el entorno urbano, articulada desde un enfoque de filosofía natural situada en la Ciudad de México. La primera parte del texto problematiza la categoría de lo animal como circunstancia ontológica y territorial, cuestionando las dicotomías entre naturaleza y cultura. Se argumenta que lo animal no puede pensarse separado de sus entornos ni de las mediaciones técnicas, simbólicas y políticas que configuran su modo de aparecer. La segunda parte desarrolla un estudio de caso centrado en dos especies: el tlacuache y el ajolote, cuyas trayectorias revelan modos distintos de habitar y ser habitados por la ciudad. El texto propone pensar la ciudad como un dispositivo ontológico de producción de lo sensible, donde lo animal aparece como presencia situada, irreducible e interpelante.

Palavras chave

Animalidad; filosofía natural; ciudad; territorio; cohabitación.

Abstract

This article offers a philosophical reflection on the presence of animal life in urban environments, grounded in a philosophy of nature situated in Mexico City. The first part of the text problematizes the category of the animal as an ontological and territorial condition, challenging classical dichotomies between nature and culture. It argues that the animal must be considered in relation to its environment and the technical, symbolic, and political mediations that shape its presence. The second part presents a case study of two species: the opossum and the axolotl, whose trajectories reveal distinct ways of inhabiting the city and being inhabited by it. The text invites us to consider the city as an ontological device that produces the realm of the sensible, where the animal appears as situated, irreducible, and challenging presence.

Keywords

Animality; natural philosophy; city; territory; cohabitation.

Resumo

Este artigo propõe uma reflexão filosófica sobre a presença de animais no ambiente urbano, articulada a partir de uma perspectiva da filosofia natural situada na Cidade do México. A primeira parte do texto problematiza a categoria do animal como circunstância ontológica e territorial, questionando as dicotomias entre natureza e cultura. Argumenta-se que os animais não podem ser concebidos separadamente de seus ambientes ou das mediações técnicas, simbólicas e políticas que configuram seu modo de aparição. A segunda parte desenvolve um estudo de caso focado em duas espécies: o gambá e o axolote, cujas trajetórias revelam maneiras distintas de habitar e ser habitado pela cidade. O texto propõe pensar a cidade como um dispositivo ontológico para a produção do sensível, onde os animais aparecem como uma presença situada, irreduzível e desafiadora.

Palavras-chave

Animalidade; filosofia natural; cidade; território; coabitação.

Introducción

El territorio es una condición de lo vivo. Esta afirmación es un principio ontológico fundamental: la existencia es siempre situada. A partir de esta premisa, este texto propone una reflexión filosófica sobre la relación entre lo animal y lo urbano, sobre los modos de aparición de lo natural en la ciudad y los dispositivos (materiales, simbólicos y técnicos) que median nuestros encuentros con la fauna urbana. El texto se articula desde un lugar específico: la Ciudad de México, megalópolis híper densamente poblada y contradictoria que ofrece un escenario para pensar las tensiones entre ciudad y naturaleza, entre cuerpos humanos y no humanos, entre la técnica y lo viviente.

El texto articula un saber situado, enraizado en la Ciudad de México, que no solo sirve de contexto, sino que actúa como agente y referente del pensamiento. Lo animal ha de ser considerado según su sitio, sus condiciones de surgimiento y persistencia, y no según una categoría general que lo ubique en cualquier lugar, bajo cualquier circunstancia.

Aquello que sea lo animal es siempre un asunto por decidir. No es una clasificación biológica lo que necesitamos pensar. No se trata, sin más, del reino animal como un subdominio de los eucariontes. La pregunta por lo animal, como una decisión ontológica (en la que se juega lo político, lo moral, lo económico e incluso lo ecológico), requiere ser atendida no a partir de un esfuerzo definitorio y clasificatorio (ninguna taxonomía nos dará respuesta a lo que estamos interrogando) sino a partir de una comprensión de los modos en los que se da y viene a ser.

Puesto que lo animal es una cuestión histórica – no dicho esto en términos evolutivos – hay que considerar en qué circunstancias aparece la categoría y en tanto que qué. Lo animal medieval no es lo animal mesoamericano, por ejemplo. El animal que hoy *queremos* ser – como una posición ideológica, política y moral – no tiene nada que ver con la afirmación biológica de la filogenia de la especie *Homo sapiens*, sino con una decisión del lugar que ocupamos en el mundo de la vida. Y con un reconocimiento y cuestionamiento del lugar que lo animal (no humano) ocupa.

La categoría es demasiado grande y abarca con mucha imprecisión demasiados ámbitos (además suele favorecer lo vertebrado,¹ lo mamífero y – escandalosamente – hasta lo homínido).² La categoría así nombrada, con su gran extensión, no permite comprender los modos en los que lo animal se da y deviene. Hay que pensarlo, pues, en sus circunstancias. Lo animal se da siempre en algún

¹ “[...] la mayor parte de la diversidad animal está compuesta por pequeños organismos que permanecen invisibles en la cultura global y están sub-representados en la filosofía, las ciencias y la educación. La ciencia del siglo veintiuno ha desentrañado que muchos invertebrados tienen conciencia y capacidad de sentir dolor. Estos descubrimientos apelan a los filósofos de la ética animal a ser más inclusivos y reevaluar la participación de los invertebrados en la comunidad moral”. Rozzi, *iChovinismo Taxonómico, No Más!*, p.73.

² El “Proyecto Gran Simio” liderado por el filósofo Peter Singer consistía en una iniciativa política que buscó el reconocimiento de tres derechos fundamentales para los grandes simios: vida, libertad y no ser torturados; específicamente para gorilas, chimpancés, bonobos y orangutanes. Señalaba que estos animales poseen unas facultades mentales y una vida emotiva suficientes como para justificar su inclusión en la comunidad de los iguales. Para una crítica del proyecto desde la biopolítica, véase Martínez, *Política animal el “proyecto gran simio” y los fundamentos filosóficos de la biopolítica*.

lugar y de algún modo. Los territorios en los que habita – o migra – o es expulsado o resiste en necia persistencia no son un accidente que se pueda desestimar en el esfuerzo de comprenderle, al contrario, la relación entre organismos y ambientes es de determinación mutua; biológicamente, como cada vez se demuestra más, debilitando la hegemonía del determinismo genético; y ontológicamente, porque los modos de darse lo animal están imbricados con los territorios, así, el animal-de-ciudad es un modo específico que se distingue del animal-de-laboratorio (el mundo circundante o *Umwelt* determina los modos del ser, en tanto límite a partir del cual algo llega a ser lo que es).

Las transformaciones históricas del mundo circundante desafían los destinos del animal de ciudad. Entender de qué modo se ha transformado, abre otras perspectivas para dar cuenta de lo animal en su sitio. El territorio no es solo el ecosistema, es también el nicho cultural en el que el animal crece – o decrece. Hay que entenderlo en esa multiplicidad de fuerzas que se cruzan y que enredan en sus devenires las posibilidades de lo animal. Decir animal-de-ciudad no se limita por supuesto a los animales de compañía y al estudio de sus modos; sino a dar cuenta de cómo la ciudad y los procesos de urbanización son destinales para los modos de aparecer y llegar a ser de lo animal (y de nosotras como animalidad); la ciudad es un dispositivo ontológico de producción de lo sensible, incluidos ahí los cuerpos que responden metamórficamente a una miríada de circunstancias a las que se entregan (¿qué es un cuerpo-de-ciudad?)

Para incidir en esas preguntas, este texto estudia el vínculo entre dos animales y sus hábitats en la Ciudad de México: el ajolote (*Ambystoma mexicanum*) y el tlacuache (*Didelphis virginiana*). En ambos casos, las transformaciones urbanas han sido determinantes para los entornos en los que estas especies pueden – o ya no pueden – habitar.

Se ha elegido estas dos especies porque representan momentos distintos en la historia de la Ciudad de México y en la construcción de su identidad. El ajolote se ha convertido en símbolo cultural contemporáneo y en un animal ubicuo en los laboratorios del mundo que está desaparecido de su hábitat originario. El tlacuache resiste, ante todo, se adapta a las calles, a la basura, al ruido ciudadano y sigue reproduciéndose, dispuesto a quedarse aquí, habitante milenario que hace justicia a los atributos descritos por los mitos mesoamericanos. Se analiza la presencia histórica de ambos animales en la ciudad, atendiendo al vínculo entre los cuerpos no humanos y el artefacto urbano que los contiene, los modifica o los expulsa.

Desde allí interrogamos: ¿Cuál es el lugar del animal en la ciudad? ¿De qué manera se da su presencia, y en qué condiciones se vuelve visible – o invisible – en los entornos urbanos? ¿Es posible pensar lo animal más allá de las oposiciones clásicas entre naturaleza y cultura, campo y ciudad, humanidad y animalidad?

El texto está dividido en dos partes. La primera presenta las consideraciones ontológicas que desde la filosofía natural permiten entender lo animal en su relación con el entorno. Propone pensar lo animal desde encuentros situados, y no desde la categoría general que lo ubica en ningún lugar. Discute con algunas filosofías de las últimas décadas de qué modo se propicia el encuentro – filosófico, pero también como experiencia corporal – con lo animal y cuáles son las consecuencias de eso para la reflexión. También considera encuentros con lo animal desde prácticas artísticas contemporáneas que intentan dar cuenta de un modo de habitar cabe lo

animal, atendiendo a sus circunstancias materiales, históricas, simbólicas, técnicas y territoriales.

La segunda parte indaga en la presencia histórica y la condición contemporánea del ajolote y el tlacuache. Al examinar la conexión ontológica entre estos animales y la ciudad, se muestra cómo la Ciudad de México funciona como un dispositivo ontológico que determina el destino de su flora y fauna. Este análisis subraya la compleja relación entre desarrollo urbano, identidad cultural y adaptación ecológica, e insiste en las influencias recíprocas entre las ciudades y sus habitantes.

Primera parte

1. La ciudad como límite ontológico

La ciudad es un entorno que transforma lo que en ella habita. Su presencia impone un marco, delimita un espacio, reconfigura los modos de existencia. En la ciudad, la naturaleza aparece a menudo de modo específico, dentro de una domesticación: se vuelve parque, reserva ecológica, jardín ornamental, huerto urbano. Que la naturaleza aparezca enclavada en una ciudad no significa, sin embargo, que su modo de ser silvestre se anule; entre arañas y hormigas, entre líquenes y musgos, borrascas y sismos la ciudad es rebasada en su ansia de domesticación, de control, de sometimiento a reglas (las ratas,³ las pulgas y las chinches, por ejemplo, son constantemente un excedente de cualquier estrategia de control).

De cualquier modo, la categoría de naturaleza, que por sí misma merece una reflexión aparte, es hoy algo que hay que poner en cuestión a partir de su modo de darse técnicamente. Esto es, a partir de su intervención técnica. Pero no hay que precipitarse para decir que de lo natural no queda más nada porque vivimos en una tecnósfera completamente intervenida por la acción humana, si bien eso es materialmente cierto, como atestigua la presencia ubicua de plásticos y sustancias perfluoroalquiladas y polifluoroalquiladas; no anula la potencia y la agencia de la naturaleza que no cabe ni en una caja Petri ni en una predicción algorítmica. La relación entre naturalezas y culturas es complejísima y tiene que ser abordada sin grandes trazos, porque la decisión ontológica sobre qué es todavía naturaleza, cuál es su agencia y potencia, cómo rebasa lo técnico y cómo lo técnico no es tampoco el ámbito del control humano, tiene que ser considerada desde una filosofía natural que la reflexione pausadamente, atendiendo además a la historia de las ciencias y el modo en que las epistemes inciden en la comprensión de la naturaleza y su modificación.

La relación que establece la ciudad con "lo natural" es tremendamente tensa. Una extraña negociación interminable. Porque la ciudad tiene sus modos. Y lo natural también. Y porque una y otro crecen. Por encima de. Yuxtaponiéndose a

³ La personalidad social de la súper abundante rata de la Ciudad de México es estudiada en relación con su aportación al conocimiento científico y las epidemias de tifo a principios del siglo XX: "Las ratas han sido a las ciudades lo que el fuego al infierno. Su manifiesta y odiada presencia urbana tiene una arraigada tradición literaria, científica y popular. En la Ciudad de México de 1915 los informes de la infestación desbordante e incontrolable de ratas abundaban a tal grado que el roedor se volvió leyenda." Tenorio, *Hablo de la ciudad*, p. 423.

veces (en medio de la craquelada banqueta surge insistente una planta rabiosa por vivir). E imponiéndose a veces. Porque la ciudad se derrumba y sus edificios yacen aplastados contra el suelo. Porque lo natural sucumbe asesinado en la explotación urbano-capitalista que no deja a nada respirar (ni a mí misma). ¿Cómo negociar diplomáticamente entre la ciudad y lo natural?⁴ ¿Quién tiene derecho a la ciudad, a habitar en ella, a florecer dentro de sus – difusos – límites sin temor?

La ciudad es sobre todo un límite que permite el surgimiento de lo que es al interior de sus confines. En ese interior se transforma todo lo que hay. Devenir-ciudad. Plantas ornamento acomodadas en el parque de ciudad. Plantas silvestres cercadas en la reserva ecológica en medio de la ciudad. Plantas alimento crecidas en huertos urbanos, en balcones que miran hacia el asfalto. Plantas incontrolables creciendo por las paredes destruyendo calles y moradas.

La planta de ciudad es diferente y su compañía es limitada, controlada (la fantasía es el crecimiento salvaje, desmesurado, dionisiaco de las plantas en el campo, de esas plantas que brotan con exuberancia, de ese verde mordaz que todo lo cubre). Aquí, dentro del departamento, hay planta en maceta. Y ya.

Los cuerpos se modifican según el ambiente en el que crecen (se hubo creído que el código genético tenía independencia ontológica y que determinaba lo que es sin las circunstancias. Pero la circunstancia no es soslayable. Nada es al margen del límite que lo contiene).

Los cuerpos de ciudad son diferentes. Planta que crece y cuyas raíces, incontinentes, desbordan patios y cañerías. Animal de casa que corre por los pasillos, encerrado, oblicuo. Los hongos que se multiplican entre los azulejos del baño y la *Escherichia coli* que hacemos crecer en el laboratorio (o que expulsamos violentamente de nuestros cuerpos con una diarrea cualquiera). Humano de espalda retorcida usando las máquinas que le condicionan – y lo atrapan y lo liberan.

La ciudad se presenta, así, como una sinécdoque que se desborda a sí misma. Lo natural resiste en la ciudad. Porque parecería que no se le ha dejado lugar. O que este lugar lo ocupa apenas. Las ciudades son humanas, demasiado humanas.⁵ Y lo que no es humano hay que estarlo buscando en los resquicios de la ciudad. Hablar del regreso a lo natural no puede referirse a las excursiones de fin de semana buscando un campo a cielo abierto.

Como escribe Donna Haraway: "It matters what stories make worlds, what worlds make stories."⁶ Lo que está en juego aquí es la posibilidad de narrar otras historias, de hacer mundo con otros seres, de pensar lo animal no como excepción, sino como presencia situada, irreductible.

⁴ Sigo a Baptiste Morizot con su idea de negociación diplomática, aunque él habla específicamente de la relación entre los humanos y los animales, tomando como paradigma a los lobos y el territorio. ¿Cómo coexistir en el mismo territorio, si los lobos pueden ser nuestros depredadores? Ver, Morizot, *Les diplomates*.

⁵ La ciudad es el hábitat humano, el que se ha pensado como aquello que nos guarda y resguarda de lo "otro"; la ciudad es el entorno que nos permite sobrevivir, donde la vida humana se puede reproducir. La ciudad, como sitio del diálogo y la negociación, la ciudad como polis, ha sido pensada como humana, casi exclusivamente humana. La filosofía continúa por eso derrotero, incluso cuando se esfuerza en pensarla desde la *bíos* y desde la *zoé*. Ver, Carrasco Conde, *Habitats*.

Pero la ciudad también ha sido pensada como lo más propiamente humano, como aquello que sitúa nuestro lugar en la historia y en el mundo: "Es un hecho completamente decisivo y nunca apreciado en toda su importancia el que todas las grandes culturas sean culturas de ciudad." Sloterdijk, *Esferas II*, p. 231.

⁶ Haraway, *Staying with the Trouble*, p. 12.

2. Lo natural en la ciudad

La relación de la ciudad con lo natural es de mediación constante. La artefactualidad de la ciudad se impone: abrir la ventana y no ver más que ciudad por todas partes, el horizonte mismo convertido en un trozo de ciudad, donde el cielo que se mira está impregnado de partículas suspendidas producidas por nuestra industria, por nuestros automotores; cuando miramos el cielo, lejos de ver los astros o las esferas celestes o el orden del cosmos, lo que vemos son, por un lado, los efectos de nuestra acción técnica en el mundo, y por otro, la posibilidad de continuar transformándolo técnicamente.

El animal de ciudad tiene una relación con su territorio, con sus hábitos, con sus cohabitantes. Su mundo circundante, como señala Uexküll,⁷ se da en clave subjetiva: no hay mundo sin interpretación. El mundo exige una disposición subjetiva, un modo de atención. La ciudad, con su bullicio, su hacinamiento, su hipersignificación genera mundos circundantes distintos donde lo animal tiene que resignificar lo que hay.

En medio de la ciudad, los pájaros cantan en las copas de los árboles. A menudo quienes habitan la ciudad no saben qué pájaros son ni qué árboles los cobijan. Están indeterminados. Si bien los pájaros son casi ubicuos (a pesar de las pocas especies que resisten la presión de selección de esta ciudad, con sus luces y bullicio, *Columbia livia*, *Columbina inca*, *Passer domesticus*, *Haemorhous mexicanus*, *Quiscalus mexicanus* me acompañan casi todas las mañanas), no hacemos experiencia de su presencia, ni les interrogamos, ni nos sorprendemos ante su resistencia. ¿Cuándo se ve el pájaro, cuándo se le presta atención a su canto?

Las artes se han convertido en una plataforma de visibilidad, en un llamado de atención, en un esfuerzo de sensibilización. Como ya no vemos nada (actuamos en la ciudad como si fuera pura tecnósfera) las artes convocan a demorarnos en la presencia de lo animal, de las plantas, de los ciclos lunares, del sonido de los líquenes. Caminatas sonoras demoradas por las calles de esta ciudad para aprender a ver y escuchar lo que está todo el tiempo allí. Para volver a abrirnos los ojos, los oídos y el alma.

El canto de los pájaros deviene pieza sonora, composición artística que se escucha a través de grabaciones en línea, mediado por audífonos, por pantallas, por plataformas. El canto del pájaro fuera del pájaro: una experiencia estética, una experiencia habitada.⁸

¿Cómo propiciar un encuentro?

⁷ El libro de Jakob von Uexküll *Andanzas por los mundos circundantes* es un recorrido fascinante en posibilidades de interpretación de los hábitats de los organismos, de perros a moscas a lombrices. El intento por presentar sujetos vivientes en mundos significativos al margen de taxonomías y linajes, en un afán anti darwinista y que se posiciona en contra del evolucionismo, requiere precisamente subjetivizar a los organismos en tanto que individuos.

⁸ "Cabe los pájaros" (2020 a la fecha) es un proyecto a largo plazo que conjunta la filosofía natural de María Antonia González Valerio con el arte sonoro de Leena Lee a través de investigaciones de campo en diferentes parajes en los que es propicio demorarse a escuchar y llevar a cabo una experiencia encuerpada. Se trata de un proyecto interdisciplinario que muestra y esconde la presencia del pájaro: <https://www.artemasciencia.org/cabe-los-pajaros>

3. Encuentros con lo animal: territorialidades y subjetividades

Las narrativas filosóficas sobre lo animal – aquellas que han ganado fuerza en las últimas décadas – a menudo se desarrollan en entornos abstractos o en relatos arquetípicos. Ahí está la famosa garrapata de Uexküll, reiteradamente reflexionada en la filosofía contemporánea. Esta garrapata, que responde a tres señales sensoriales y que “espera” indefinidamente al borde de una rama para dejarse caer sobre su huésped, se ha convertido en emblema de una forma de mundo – el *Umwelt* – ligada a la subjetividad animal. Pero, ¿dónde está esa garrapata? ¿Dónde sucede ese encuentro? La filosofía la piensa en su generalidad, fuera de todo contexto particular (¿cuál garrapata?). Sin embargo, cuando una garrapata se entierra bajo la piel, lo que irrumpe no es un concepto, sino el horror de la enfermedad (en una de sus posibilidades).

Pero se puede pasar de la reflexión sobre el modo de ser de lo animal en abstracto a la interrogación sobre este a partir de experiencias concretas y narrar, sobre todo, el encuentro (antes de convertirlo en episteme pura que explica funciones y estructuras, comportamientos y procesos evolutivos). Jacques Derrida relata la experiencia íntima de ser observado por su gato mientras está desnudo, lo que lo lleva a pensar su propia vulnerabilidad, su carne expuesta, su vergüenza. El animal aquí no es objeto de estudio, sino sujeto que mira, que interpela. “El animal me mira”, dice Derrida, y esa mirada desestabiliza el centro humano de la filosofía.⁹

En otro registro, Morizot cuenta su búsqueda de osos salvajes en Yellowstone.¹⁰ No se trata de un mero ejercicio intelectual: el encuentro con lo animal es también físico, peligroso, transformador. ¿Qué hacer frente a un oso que, amenazante, gruñe ante el encuentro? Morizot sobrevive a sus encuentros con los osos en Yellowstone sin padecer ningún ataque, pues reconoce los límites, se aparta, respeta la distancia. No hay estrategia definitiva que salve de un encuentro con un oso. ¿Es necesario mirar un oso de frente para poder pensar lo animal, es necesario sentir los dientes del cocodrilo atravesar la propia piel para reflexionar sobre lo animal?

La filósofa australiana Val Plumwood relata su encuentro con un cocodrilo en el Parque Nacional de Kakadu. Sobrevivió milagrosamente y de esa experiencia escribió un texto filosófico en el que cuenta cómo fue atrapada entre las fauces del animal, arrastrada al agua, sumergida en el barro, convertida en presa. El cocodrilo no era símbolo, sino fuerza, cuerpo, depredación. Plumwood se convirtió en carne, en alimento.

La narración de Plumwood está encarnada. Es voraz, negra, asfixiante. Ocurre en un lugar específico. Relata un encuentro extraordinario. Al leerlo se siente en la entraña. Cuenta la historia de lo humano en su encuentro con lo no-humano. El relato de la muerte, de un encuentro con lo animal en el que casi se le fue la vida. Y no hay cosa más humana quizá que enfrentar la muerte y después convertir la experiencia en reflexión: “to recognize ourselves in mutual, ecological

⁹ Derrida, *L'animal que donc je suis*.

¹⁰ Morizot, *Sur la piste animale*.

terms, as part of the food chain, eaten as well as eater.”¹¹ La humanidad, acostumbrada a situarse fuera de la cadena trófica, gracias a sus dispositivos técnicos, a sus rituales de entierro, a sus ciudades pretendidamente impermeables a lo salvaje, olvida que también puede ser devorada.

Este tipo de encuentros filosóficos muestra que la experiencia de lo animal es situada, corporal, territorial. No hay animal sin espacio, sin contexto, sin afectación. El gato de Derrida, el oso de Morizot, el cocodrilo de Plumwood: tres formas de encuentro, tres modos de presencia, tres maneras de poner en crisis la centralidad humana. Lo animal no es una categoría unificada, sino una multiplicidad de modos de ser y de estar.

La pregunta, entonces, no es solo ¿qué es lo animal?, sino también ¿dónde está?, ¿cómo se da?, ¿con qué animales podemos convivir, y en qué condiciones? Finalmente: ¿qué ocurre cuando el animal irrumpe fuera de su territorio “habitual”? ¿Qué pasa cuando lo salvaje aparece en la ciudad, cuando la pantera camina entre edificios, cuando el zorro cruza la avenida, cuando el cocodrilo acecha en el canal, cuando el puma se come una gata doméstica?

4. Mediaciones: arte, técnica y narrativas sobre lo animal

La presencia de lo animal en la ciudad está profundamente mediada. Mediación no solo en el sentido técnico – a través de cámaras, micrófonos, grabaciones, plataformas digitales, sino también simbólico y narrativo. Allí donde los animales desaparecen físicamente de los entornos urbanos, proliferan en discursos, imágenes, ficciones, instalaciones, taxonomías y registros artísticos. La animalidad irrumpe, paradójicamente, como una ausencia densamente representada.

Como señala Jussi Parikka, la desaparición de los animales de las culturas urbanas ha ido acompañada de su proliferación en las prácticas culturales, en los relatos subjetivos, en las sensibilidades contemporáneas.¹² Lo animal, al perder presencia material, gana protagonismo simbólico. Se representa en el arte, se tematiza en la filosofía, se estudia en el laboratorio, se caricaturiza en el entretenimiento, se estetiza en el museo. Y se intenta, particularmente, construir una sensibilidad en relación con lo animal. Una sensibilidad muy urbana – alejada del trato con lo animal como bestia de carga, como animal que se cría, se mata y se consume, como útil en el campo – que depende muchas veces de la domesticidad de los animales de compañía – edipizados, como dirían Deleuze y Guattari, de la denuncia de la industria cárnica (que a veces conduce a un veganismo moral),¹³ de la representación de lo animal desde valores morales y estéticos. Sobre lo animal cabe preguntar ahora cuál es su lugar en el cosmos y en la urbe.

¹¹ Plumwood, *Human vulnerability and the experience of being prey*, p. 29.

¹² Parikka, *Insects and Canaries*.

¹³ Por ejemplo, David L. Clough, en su artículo *Consuming Animal Creatures* argumenta que los cristianos, por razones teológicas, deberían abstenerse de consumir productos animales provenientes de sistemas intensivos, ya que estos impiden el bienestar de las criaturas de Dios.

La visibilización de lo animal en ciertas prácticas culturales contemporáneas colabora, a veces, a traer al debate temas como el maltrato, la explotación, las condiciones de existencia, la merma de la biodiversidad; pero también puede producir formas de ocultamiento, de infantilización, de trivialización. Lo animal se "disneylandiza": desprovisto de su complejidad biológica y ecológica, deviene personaje humanizado, portador de emociones humanas, atrapado en narrativas simplificadas. Esta infantilización de lo animal contribuye a la ceguera afectiva y cognitiva respecto a la vida animal concreta y sus irreductibles modos de ser.

Frente a estas formas de domesticación simbólica, los proyectos artísticos pueden también abrir otros caminos, establecer otros vínculos, crear posibilidades de cohabitación, de conocimiento mutuo, de encuentro crítico. Un ejemplo es el proyecto *Pigeon Blog* (2006) de la artista y activista Beatriz da Costa. En colaboración con criadores de palomas mensajeras en California, da Costa desarrolló un sistema portátil de medición ambiental que las aves podían transportar durante el vuelo.¹⁴ Equipadas con sensores, las palomas recogían datos sobre la calidad del aire en tiempo real, a diferentes altitudes y en zonas no cubiertas por las estaciones oficiales de monitoreo.

Este proyecto articula una forma de *devenir-con* lo animal. No se trata de "devenir-pájaro" en el sentido de una disolución subjetiva o de una apropiación simbólica, sino de construir alianzas situadas, prácticas colaborativas, formas de interdependencia técnica y política entre especies. La paloma no es aquí metáfora ni símbolo, sino agente: portadora de tecnología, recolectora de información, colaboradora en una iniciativa ciudadana de ciencia y activismo.

Las palomas, escribe Haraway, son animales multiespecie por excelencia: compañeras, mensajeras, alimento, plaga, sujetos de investigación, habitantes de las ciudades y de los campos. Su capacidad de adaptación, de multiplicidad funcional, las vuelve agentes privilegiados del entrelazamiento humano-animal. Desde las palomas de la plaza pública hasta las mensajeras de guerra, las competidoras de carreras o las que son entrenadas para discriminar imágenes de tumores cancerosos, las palomas devienen con nosotras. No hay un ideal de paloma, sino una pluralidad situada: "The details matter. The details link actual beings to actual responsibilities. [...] The differences matter—in ecologies, economies, species, lives."¹⁵

El *Pigeon Blog* es una historia de palomas en un contexto específico, con un propósito específico: hacer visible la contaminación del aire en los espacios urbanos de forma participativa, colectiva y no institucional. Pero es también una historia sobre la posibilidad de construir narrativas que incluyan a los animales sin reducirlos ni estetizarlos. Historias donde lo animal no es solo objeto de observación, sino parte activa de una práctica de conocimiento y de crítica sobre los modos de habitar el mundo.

¹⁴ *Pigeon Blog* fue un proyecto que unió el desarrollo de electrónica DIY con la recolección comunitaria de datos científicos. Su eje fue explorar las posibilidades de una coproducción interespecie orientada a la resistencia, interrogando de qué modo los animales podían contribuir a visibilizar injusticias sociales. El proyecto planteaba si las capacidades animales – para realizar tareas imposibles para los humanos – podían aprovecharse sin poner en riesgo una relación respetuosa con ellos. La iniciativa fue concebida por Beatriz da Costa, en colaboración con Cina Hazegh y Kevin Ponto. <http://nideffer.net/shaniweb/files/pigeonstatement.pdf>

¹⁵ Haraway, *Staying with the Trouble*, p. 29.

El proyecto *Lazarus: Becoming Vulture* (2025) de la artista Kathy High¹⁶ es también una estrategia inteligente para dar cuenta de cómo de estas aves podemos aprender otra manera de estar en el mundo, otra relación con la carne y con el alimento, y sobre todo con las bacterias y la microbiota. *Lazarus* es un video documental de ciencia ficción sobre un intestino o tripa sintético alterado por la biotecnología que, a partir de trasplantes de heces, produciría una microbiota sana en el intestino. En un escenario distópico de control y sometimiento al laboratorio y la práctica médica, es el encuentro con los buitres lo que salva a la narradora, lo que le permite sanar sus tripas deviniendo animal, compartiendo mundos, bacterias, aprendiendo a ver de otro modo, relacionándose con los entornos de una manera diferente. Se deja llevar por la afectación en la que come carne podrida junto con el buitre, que no es visto como animal carroñero, sino como un sapiente organismo que sabe convivir con las bacterias de una manera diferente a la nuestra (hoy tan medicalizada, tan llena de probióticos y antibióticos).

5. ¿Quién habla? ¿Cómo representar la alteridad en su otredad inenarrable, inabarcable?

¿Cómo aparece lo animal en los relatos de los encuentros? ¿Cuál voz escuchamos, desde qué perspectiva (narratológica)? ¿Es posible salir de la focalización humana, entrar en lo animal, contar su historia desde dentro? ¿Qué es lo animal desde lo animal mismo? ¿Es siquiera posible plantear esa pregunta?

Del relato científico a las propuestas artísticas, este aparece casi siempre en focalización externa: se narra su conducta, su entorno, sus efectos o sus efectuaciones sobre lo humano. La episteme, en su tono pretendidamente neutro que describe y explica los principios de organización de lo vivo, ve lo animal siempre desde fuera, desde esa neutralidad "objetiva".

¿Quién habla?¹⁷ La alteridad permanece como otra. Tiene que permanecer así. Solo la literatura es capaz de entrar en la conciencia de una tercera persona y narrarla desde dentro; inventarla, imaginarla, ponerla en escena. Allí podemos adentrarnos en los pensamientos de Clarissa Dalloway o de Gregorio Samsa. La literatura de ficción es capaz de representar los mundos animales, como espacios interpretados y subjetivos. La historia de la garrapata de Uexküll es un cuento corto en focalización externa.¹⁸

Haraway propone contar historias situadas con "historically situated critters",¹⁹ con criaturas encarnadas, inscriptas en historias concretas. Sin embargo, la cuestión permanece abierta: ¿cómo narrar con lo animal, y no solo sobre lo animal? ¿Qué formas, qué lenguajes, qué dispositivos permitirían ese tránsito? ¿Qué hay que inventar?

¿Qué es un pájaro? La pregunta retorna con insistencia. No se trata de una clasificación ornitológica, sino de una interrogación sobre el modo de habitar y

¹⁶ Véase <https://www.kathyhigh.com/>

¹⁷ Thomas Nagel ha marcado una línea fundamental en esta interrogación, ver Nagel, *What is it like to be a bat?*

¹⁸ Se puede leer el relato completo de la garrapata en Uexküll, *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*, p. 46.

¹⁹ Haraway, *Staying with the Trouble*, p. 15.

aparecer de ese personaje ligero y movedizo en los distintos mundos posibles. El pájaro no es el mismo en la jaula de la plaza pública, en la copa de los árboles urbanos, en el laboratorio de neurobiología, en la grabación sonora disponible en internet o en la novela de William Wharton. Cada contexto le confiere un estatuto ontológico y afectivo distinto. Cada territorio dibuja un pájaro distinto.

En *Birdy*, Wharton narra la historia de un joven obsesionado con volar, con sentir como un pájaro, con devenir pájaro. No se trata de una teatralización, sino de una transformación psíquica radical. El protagonista desea mirar como un ave, desplazarse como ella, habitar su mundo. Su extravío mental pone en cuestión los límites de la identidad humana. ¿Qué significa pensar como pájaro, ver como pájaro, ser con los pájaros?

El deseo de devenir-otra, de salirse del yo, de habitar en clave animal, atraviesa diversas expresiones de la cultura y del pensamiento. Pero en el fondo, lo que se vislumbra es una pregunta por la subjetividad: ¿hasta dónde se extiende lo humano? ¿Dónde empiezan los otros modos de ser? ¿Podemos conocer lo animal en su "interioridad" o solo proyectamos en él nuestras imágenes, nuestros anhelos, nuestros miedos? ¿Cuáles son los límites de mi ser y hasta dónde llega mi piel?

El árbol en el que se posa el pájaro no le pertenece exclusivamente: es también morada de lagartijas, líquenes, abejas, hormigas. Es un hábitat multiespecie. Pensar con los pájaros es pensar con todos los otros que componen ese ecosistema. No se trata de representar al animal desde fuera, sino de narrar con él, de abrir una escucha, de asumir la imposibilidad de acceder a su conciencia sin por ello negarla.

Las historias de animales se narran, ineludiblemente, desde perspectivas humanas (políticas, ideológicas, contextualizadas). Sin embargo, importa cómo se cuentan esas historias. Importa si incluyen las circunstancias, la materialidad, los afectos, las relaciones. Importa si se resisten a la simplificación, si se atreven a convivir con lo incómodo, lo imprevisible, lo irreductible de lo otro.

Como lo sugiere Haraway, no se trata de devenir-animal en una pantomima, sino de *devenir-con* otras especies, de hacer mundo con ellas, de enredarse en prácticas de cohabitación, de cuidado, de responsabilidad compartida: "It matters what matters we use to think other matters with; [...] It matters what stories make worlds, what worlds make stories."²⁰

Devenir-con significa asumir una subjetividad situada, relacional, vulnerable. Significa pensar en compañía.

¿Dónde está el pájaro? ¿Dónde está lo animal? No solo en las reservas ecológicas, ni en las imágenes digitales, ni en los cuentos infantiles. Está también en las ciudades, en sus márgenes, en sus rendijas. Está en la memoria, en la infancia, en el canto matinal. Está en el laboratorio y en la jaula, en el árbol y en la pantalla y en el cielo abierto. Está donde podamos encontrarlo – y también donde se oculta.

Pero, siguiendo a Vinciane Despret,²¹ no se trata de explicar el mundo de las aves, sino de multiplicar nuestro mundo, nuestras maneras de habitar el mundo. ¿Cómo podríamos aprender a ser de otro modo? Un aprendizaje paciente ganado a

²⁰ Haraway, *Staying with the Trouble*, p. 12.

²¹ Despret, *Habiter en oiseau*.

partir de la observación de lo animal. Hay que aprender a mirar. A escuchar. ¿Dónde están los pájaros?

El encuentro con lo animal implica preguntarse: ¿con qué animales podemos vivir?, ¿qué tipo de mundo queremos compartir con ellos?, ¿qué responsabilidades nacen de esas cohabitaciones?

Segunda parte

6. Situar en una ciudad para pensar lo animal

Las interrogaciones configuradas en la primera parte de este texto, que proceden del marco de una filosofía natural que piensa la categoría de lo animal en función de circunstancias, territorialidades e historicidades; son ahora puestas en ejecución a partir del estudio de caso de dos animales endémicos de la Ciudad de México. Esta segunda parte del artículo intenta una vía diferente de reflexión para presentar la historia evolutiva, la morfología y la imbricación cultural que hay entre organismos y entornos. La pregunta por lo animal se configura aquí de manera detallada, atendiendo a sus modos biológicos y culturales de llegar a ser y de transformarse en un entorno urbano. La interpelación es, pues, por el animal de ciudad.

A lo largo del último siglo, la Ciudad de México ha experimentado un crecimiento no planificado y casi caótico. El paisaje urbano se ha transformado de forma drástica, borrando casi por completo cualquier vestigio del entorno que José María Velasco immortalizó en sus pinturas del siglo XIX. En obras como *Valle de México desde el río de los Morales* (1891), Velasco retrató un escenario con lagos, ríos abiertos y una vista despejada de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl. El panorama actual de la ciudad es radicalmente distinto: una vasta extensión de concreto gris domina el horizonte, con apenas un rastro de vegetación, como lo muestra *Vista Aérea de la Ciudad de México XXIII* (2006), de Pablo López Luz.

Una metrópolis densamente contaminada, aquejada durante gran parte del año por una mala calidad del aire y enfrentando una grave crisis hídrica que crece a pesar de que la ciudad se ubica en la Cuenca de México, una zona que históricamente estuvo alimentada por cuarenta y ocho ríos y que alguna vez estuvo surcada por una extensa red de lagos, la mayoría de los cuales hoy se encuentra desecada. La ciudad también sufre de severas inundaciones.²² El paisaje urbano plantea grandes desafíos con un marcado contraste entre los barrios acomodados y las zonas empobrecidas. Esta disparidad pone en evidencia las profundas injusticias sociales que caracterizan la ciudad, el país, y el sistema político y económico.

El desarrollo de la ciudad ha llevado a que los sectores urbanos más pobres se establezcan en zonas que antes se consideraban inhabitables, que son propensas a inundaciones o que son formaciones rocosas, vestigios de explosiones volcánicas. Estas ocupaciones ponen en evidencia debates persistentes sobre quién tiene derecho a habitar la ciudad y qué puede permitirse en sus márgenes (el suelo

²² En 1629 comenzó la peor inundación que duró cinco años alcanzando hasta dos metros de agua.

urbano se mercantiliza, se tasa con un precio que sube año con año; los pobres no caben aquí).

La historia de la Ciudad de México es una historia de negociaciones: entre las personas y la naturaleza, entre los poderosos y los marginados, en torno a la distribución del espacio. Desde la fundación de Tenochtitlán, pasando por la conquista española, hasta la actualidad, la ciudad ha sido moldeada por capas superpuestas de riqueza y pobreza, por las interacciones entre poblaciones diversas y por la influencia combinada de elementos naturales y actividades humanas.

Si bien la ciudad ha sido dura con sus habitantes humanos, su flora y fauna nativas también han enfrentado grandes adversidades.²³ El diseño del México moderno da prioridad a los automóviles sobre los peatones, los animales y las plantas, con asfalto y concreto cubriendo casi cada centímetro de superficie.²⁴ A pesar de estos desafíos, los animales silvestres continúan resistiendo en este entorno hostil. No solo prosperan las especies domesticadas en zonas acomodadas, sino que perros y gatos ferales deambulan por los barrios más pobres, las palomas surcan los cielos y criaturas resistentes como cucarachas, piojos y mosquitos encuentran su camino a través de la tecnósfera de la ciudad.

²³ "La Ciudad de México fue un error desde sus comienzos [...] La decisión política de fundar la capital de la Nueva España en México-Tenochtitlán representó un extraordinario reto tecnológico, político y cultural: un inmenso valle con un complejo sistema de lagos y tierras salinos, a casi 3000 metros sobre el nivel del mar, con una ciudad monumental en la parte central, erigida sobre sofisticados canales y caminos y habitada en el momento de la conquista por casi 180.000 personas (mayor que cualquier ciudad Española de la época". Tenorio, *Hablo de la ciudad*, p. 389-390. Cuando Hernán Cortés decidió establecer la capital en el valle, se desencadenó una intensa deforestación en las laderas debido a la creciente demanda de madera para la nueva ciudad y como combustible doméstico. Además, la expansión de las operaciones mineras requería grandes cantidades de madera, principalmente extraída de los bosques de las zonas altas. Esta deforestación y el cultivo en las colinas circundantes estuvieron directamente relacionados con las frecuentes inundaciones de la Ciudad de México. La erosión de las partes altas de la cuenca, agravada por prácticas agrícolas inadecuadas en las zonas rurales, también contribuyó al problema.

Al inicio, los bosques cubrían tres cuartas partes del territorio de la Nueva España. Sin embargo, para 1803, A. von Humboldt estimó que solo la mitad del territorio permanecía forestado, lo que indica que en menos de 300 años se había perdido una cuarta parte de los bosques.

A medida que se intensificaba la actividad humana, el deterioro de los recursos naturales en torno a la capital se hizo cada vez más evidente. Se abrieron nuevas tierras para el cultivo, se taló leña, se produjo carbón vegetal, se provocaron incendios, se cazó fauna silvestre, se contaminaron ríos y lagos, y la demanda de madera para satisfacer las necesidades urbanas siguió creciendo. Esta degradación puso de manifiesto la necesidad de proteger los bosques que rodeaban la capital. Las primeras medidas oficiales de conservación en México se introdujeron en 1861 bajo la presidencia de Benito Juárez, quien más tarde promulgó leyes para la protección de la fauna en 1870. En 1876, el presidente Sebastián Lerdo de Tejada estableció la primera área de conservación y recreación pública del país: la Reserva Nacional Forestal del Desierto de los Leones, destinada a preservar los bosques de pino en las montañas al oeste de la capital. A comienzos del siglo XX, la deforestación en el Altiplano Central, incluido el Valle de México, era casi total.

Véase Castañeda Rincón, *Las áreas naturales protegidas de México*.

²⁴ Dos de los parques más emblemáticos de la ciudad son la Alameda Central, establecida en el siglo XVI como un jardín de inspiración renacentista, y el Bosque de Chapultepec, habitado desde el periodo preclásico (2500 a.C.-200 d.C.) y que albergaba manantiales vitales que abastecían de agua la ciudad. Durante el Porfiriato (1876-1911), fue abierto al público como parque recreativo, con un zoológico, y tuvo importantes renovaciones en el periodo posrevolucionario. Hoy en día abarca más de 800 hectáreas. Los jardines y parques públicos están perdiendo cada vez más terreno en la ciudad. Los espacios urbanos son comprados y convertidos en activos fijos que ofrecen altos rendimientos mediante la construcción de rascacielos ocupados por corporaciones privadas, centros comerciales, hoteles, restaurantes y condominios cerrados. Con frecuencia, los espacios públicos son privatizados para usos lucrativos. Históricamente, el desarrollo urbano de la ciudad ha funcionado como un medio para la reproducción del capital.

Véase Ribera Carbó, *Plazas Mayores y alamedas de México*. También, Gómez y Rueda, *Vestigios de un pasado en confluencia*.

Las historias del tlacuache y ajolote ilustran las experiencias divergentes de la fauna silvestre. Mientras que el primero se ha adaptado a los desafíos urbanos; el ajolote está hoy casi extinto en su hábitat original.

Ambos animales son parte integral del ecosistema urbano y están profundamente entrelazados con la narrativa cultural e histórica de la ciudad. El tlacuache aparece en mitos mesoamericanos y sigue recorriendo la ciudad, desplazándose de colonia en colonia, esquivando automóviles y evitando al ser humano. El ajolote ha trascendido sus orígenes locales para convertirse en un punto de referencia de la investigación científica a nivel mundial.

7. El tlacuache, un habitante urbano en resistencia

El tlacuache, un animal originario del continente americano, sigue ampliamente presente en todo el territorio y es uno de los mamíferos suburbanos más comunes. Su extraordinaria capacidad de adaptación y su relación mutualista con los seres humanos lo han convertido en una historia de éxito ecológico en tiempos modernos, permitiéndole prosperar en diversos entornos. Estas criaturas poseen una notable habilidad para encontrar y recordar fuentes de alimento, superando en pruebas de memoria a otros animales como gatos, pollos, perros, cabras, cerdos, conejos, ratas y tortugas.²⁵

Además, los tlacuaches han desarrollado una fuerte resistencia al veneno de las serpientes de la subfamilia Crotalinae (víboras de cascabel), que incluye especies peligrosas como las nauyacas, mapaná, mocasines y serpientes cabeza de cobre. Esta inmunidad parece ser una respuesta adaptativa específica ante amenazas ambientales, ya que los tlacuaches no resisten las mordeduras de la mayoría de las serpientes del Viejo Mundo. Esta adaptación, junto con su alta eficiencia reproductiva en condiciones ecológicas cambiantes, les ha permitido florecer.

El tlacuache migró hacia la Norteamérica no tropical durante el Pleistoceno y prosperó en diversos hábitats, salvo desiertos y montañas. *Didelphoidea*, la superfamilia a la que pertenece el tlacuache de Virginia, se considera la más antigua que ha sobrevivido hasta la actualidad. Entre las tres especies del género, el tlacuache de Virginia es la más reciente. Es el único marsupial que se encuentra actualmente en Estados Unidos y el único marsupial del Valle de México. El género *Didelphis*, al que pertenece el tlacuache de Virginia, es el género de marsupiales con mayor distribución a nivel mundial. Debido a su morfología conservadora, los tlacuaches son comúnmente utilizados como paradigmas de investigación para estudiar la anatomía funcional de los mamíferos primitivos. A pesar de su apariencia conservadora, *Didelphis* representa un desarrollo evolutivo relativamente reciente.

Una de las claves de la resistencia ecológica del tlacuache es su elevada eficiencia reproductiva, en fuerte contraste con especies como el ajolote. Las hembras de tlacuache invierten alrededor de 112 días en criar una sola camada, desde la concepción hasta el destete. Esta independencia temprana les permite producir dos e incluso ocasionalmente tres camadas por año, en comparación con

²⁵ Austad, *The Adaptable Opossum*. La información siguiente también proviene de este texto.

la única camada típica de los zorrillos. A pesar de esta eficiencia, los tlacuaches tienen una de las vidas más cortas entre los mamíferos de su tamaño.

Los tlacuaches son animales ideales para el estudio porque se pueden monitorear y manipular fácilmente tanto en campo como en laboratorio. Su adaptabilidad, resistencia a amenazas ambientales y eficiencia reproductiva los convierten en sujetos aptos para estudios ecológicos y biológicos.

Si bien el éxito urbano del tlacuache puede atribuirse en parte a sus características morfológicas y adaptativas, también es notable cómo se ha insertado en la cultura. El tlacuache es un animal fundamental del territorio americano; se adapta y se desplaza a través del tiempo y del espacio, de las tierras de Tenochtitlán a la Nueva España, del México independiente a la vasta megalópolis contemporánea que ha rebasado todos los límites geológicos. Sigue habitando este territorio en transformación y aparece en diferentes formas de conocimiento, desde los estudios morfológicos de la ciencia occidental hasta los mitos, leyendas y relatos del mundo mesoamericano e indígena contemporáneo.

El tlacuache puede ser comprendido desde múltiples formas de conocimiento: como ladrón del fuego y como marsupial de morfología conservada. Está presente en ambos entornos y discursos, no como una referencia empírica única, sino como una multiplicidad conformada por diversas cosmovisiones y sistemas de saber.

El tlacuache tiene una dieta diversa: consume insectos, mamíferos, huevos, anfibios, serpientes, frutas, tubérculos, maíz y hasta carroña. Es un gran devorador; su nombre proviene del náhuatl "tlacuatzin" o "tlácuatl", derivado del verbo "cua", que significa comer.²⁶

El tlacuache es un hábil ladrón de maíz y aguamiel, un trepador diestro y un maestro de la evasión. "Hacerse el tlacuache" alude al acto de caer inerte ante el enemigo, con la lengua afuera, los ojos vidriosos y la apariencia de estar muerto, un proceso conocido como "tanatosis". Con manos casi humanas, que incluyen un pulgar oponible, es un astuto trepador y un habilidoso forzador de cerraduras. Voraz y sanguinario, es el terror de los gallineros, donde degüella aves domésticas.

En los mitos que rodean al tlacuache aparecen diversos atributos y símbolos, pero según López Austin, la coherencia radica en el tema del robo. El tlacuache es un ladrón que hurta fuerzas divinas y las trae a la superficie terrestre. Se mueve entre el mundo terrenal y el mundo de los dioses, actuando como señor del amanecer, organizador del tiempo, de hábitos crepusculares y nocturnos. Habita en el bosque y en las ciudades, es un mediador y un puente entre naturalezas y culturas. A lo largo del continente americano, el tlacuache está imbricado en múltiples tradiciones y territorialidades.

La imagen del tlacuache aparece en varios códices, como el Fejérváry Mayer,²⁷ el Vindobonensis,²⁸ el Vaticano B,²⁹ el Dresden,³⁰ el Borgia³¹ y el Nuttall,³² donde se le asocia con el juego de pelota, las encrucijadas, la decapitación, la luna,

²⁶ López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 304.

²⁷ http://www.famsi.org/research/loubat/Fejervary/page_43.jpg

²⁸ https://digital.onb.ac.at/RepViewer/viewer.faces?doc=DTL_8693413

²⁹ https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3773

³⁰ https://www.loc.gov/resource/gdcwdl.wdl_11621/?sp=25&r=0.184,0.501,1.237,0.612,0

³¹ https://digi.vatlib.it/view/MSS_Borg.mess.1

³² https://www.britishmuseum.org/collection/object/E_Am1902-0308-1

las ceremonias de año nuevo, el pulque y más. Su emblema típico incluye una larga cola erizada y suele aparecer con mantos multicolores, tocados elaborados y bastones de sonaja.

En textos mayas como el *Popol Vuh* y el *Chilam Balam de Tizimín*, el tlacuache es representado como el señor del crepúsculo matutino o como una encarnación de los dioses que sostienen el cielo en cada una de las cuatro esquinas del mundo. Ha estado largo tiempo vinculado al mundo de lo invisible. Se le ve como gobernante del mundo, resistente a los golpes, descuartizado y resucitado, lo bastante astuto para enfrentarse al poder de los jaguares. También es jefe de los viejos consejeros, civilizador y benefactor, abuelo sabio y responsable. Asimismo, encarna arrogancia, astucia, robo, embriaguez, jolgorio y lujuria.

El tlacuache fue alguna vez considerado el rey del mundo. Uno de sus mitos más significativos lo presenta como un Prometeo americano. En este relato, seres celestiales o habitantes del inframundo poseen el fuego, pero el tlacuache lo roba con astucia encendiendo su cola o escondiendo la brasa en su marsupio, luego distribuye el fuego a los humanos. Varias versiones de este mito circulan por la región mesoamericana. En versiones cristianizadas posteriores, el tlacuache roba el fuego para calentar a la Virgen y al Niño. También aparece en cuentos populares como un astuto protagonista.

Según López Austin, existe una fuerte relación entre los mitos del tlacuache y sus características biológicas, lo que refleja una larga historia de observación integrada al saber cultural a lo largo de los siglos;³³ la episteme biológica coincide en mucho con las narraciones antiguas, o viceversa.

Debido a su asociación con la diosa madre, el tlacuache ha sido tradicionalmente utilizado en la medicina, especialmente en temas relacionados con la maternidad. Se creía que su cola podía acelerar el parto y también se recomendaba para inducir abortos. Incluso hoy en día, es utilizado en la medicina tradicional en algunas regiones de México, como Chiapas y Michoacán,³⁴

Aunque el tlacuache ha habitado el Valle del Anáhuac – donde se ubica la Ciudad de México – durante siglos, hoy en día rara vez se le ve, no solo porque es astuto y veloz, sino porque sus hábitats naturales han disminuido drásticamente. Uno de los pocos lugares donde todavía puede verse con frecuencia, incluso a plena luz del día, es el campus central de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en la zona sur de la ciudad.

El campus, llamado Ciudad Universitaria, fue inaugurado en 1954 como parte de un proyecto arquitectónico que representó el ecocidio más reciente del Valle devastando la zona de piedra volcánica resultante de la explosión del volcán Xitle hace miles de años. Una antigua zona conocida como El Pedregal, que alguna vez sirvió como límite geológico a la expansión de la ciudad, fue transformada en un barrio de élite que mostraba lo mejor de la arquitectura moderna mexicana (Jardines del Pedregal, con el arquitecto Luis Barragán como uno de sus promotores), así como los edificios modernistas y funcionalistas de la UNAM.

La universidad se expandió hacia lo que se percibía como un espacio “vacío”, una interpretación arraigada en la ideología colonialista que suele calificar como

³³ López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 302.

³⁴ Enríquez Vázquez et. al, *Uso medicinal de la fauna silvestre en los altos de Chiapas*; Chávez, *Medicina tradicional Purépecha de la región del Lago de Pátzcuaro, Mich., México*.

"vacío" aquello que no está bajo el control del poder dominante. Aunque la zona del Pedregal era rica en flora y fauna endémicas, fue considerada desocupada y, por tanto, susceptible de urbanización. Este vasto terreno, que alguna vez fue espacio de caza para pobladores locales, permitió el crecimiento del campus universitario (antiguamente se ubicaba dentro de los límites de la ciudad colonial, en el centro). Pronto surgieron nuevos edificios modernos y funcionalistas, reflejando la cultura automovilística emergente y la red de autopistas que acompañó el crecimiento del parque vehicular.

Los tlacuaches son comunes en Ciudad Universitaria y se desplazan libremente dentro y fuera de la Reserva Ecológica del Pedregal de San Ángel (REPSA).³⁵ Desafortunadamente, a menudo quedan atrapados en los botes de basura, atraídos por la comida. Su dieta, rica en azúcares y grasas saturadas provenientes de los desechos, les genera múltiples problemas de salud: obesidad, desnutrición, problemas dentales y diabetes.³⁶

Animales sinantrópicos como las ratas (*Rattus rattus*) y los ratones (*Mus musculus*) también comparten espacio con especies silvestres en la REPSA. Sin embargo, la vida en este lugar dista mucho de ser ideal. Los tlacuaches viven bajo constante amenaza: frecuentemente terminan atrapados en la basura, atropellados o atacados por perros ferales que los hieren sin intención de comérselos.

Esta situación ha provocado un debate legal sobre los derechos de los animales: ¿qué animales tienen derecho a vivir en la REPSA: los perros ferales o los tlacuaches?³⁷ ¿Deben eliminarse o sacrificarse gatos y perros para proteger las especies nativas? En el fondo de esta discusión subyace una pregunta más amplia: ¿quién tiene derecho a habitar la ciudad?

Centrar los esfuerzos de conservación en especies individuales no solo es impráctico, sino también erróneo. Una tendencia reciente en la Ciudad de México ha promovido la protección del tlacuache, con afirmaciones erróneas de que está en peligro de extinción. Sin embargo, el problema va más allá de la protección de esta especie. Ecológicamente, hay un interés legítimo en conservar los tlacuaches en la REPSA porque desempeñan un papel crucial en la restauración del ecosistema. Dispersan semillas que germinan mejor tras pasar por su sistema digestivo, consumen insectos que ayudan a controlar poblaciones y actúan como carroñeros, contribuyendo a la limpieza ambiental.

Pero lo que es fundamental son las dinámicas del ecosistema, sus comunidades y poblaciones, que aseguran la supervivencia de la mayoría de las especies y no de organismos individuales. Esta perspectiva es central en el debate sobre los derechos de especies nativas como los tlacuaches y los cacomixtles

³⁵ En 1983, la UNAM estableció oficialmente la REPSA como un área protegida para preservar el ecosistema volcánico único y su biodiversidad. La reserva funciona como un reservorio ecológico urbano que abarca aproximadamente 237 hectáreas dentro del campus, lo que la convierte en uno de los espacios verdes más grandes de la Ciudad de México. Sirve como laboratorio vivo para estudios ecológicos y ambientales, santuario para especies nativas y pulmón verde para la ciudad.

Las dieciséis zonas de reserva ecológica no son continuas; están divididas por el circuito universitario y la Avenida Insurgentes. Como consecuencia, los territorios de los animales se fragmentan y se ven interrumpidos por carreteras, edificios, construcciones, esculturas, cercas, accesos, senderos, andadores, cuerpos de agua, escombros, tierra y rellenos de desecho. Además, los pasos de fauna, las áreas arboladas, la iluminación, los riesgos ambientales, los automóviles, autobuses, bicicletas, peatones, etc., amenazan el bienestar de los animales.

³⁶ Hortelano-Moncada et al, *Tlacuaches y basura cero en Ciudad Universitaria*.

³⁷ Nava Escudero, *Debates jurídico-ambientales sobre los derechos de los animales*.

(*Bassariscus astutus*) en la REPSA frente a animales exóticos y ferales. Los perros ferales, que suelen organizarse en jaurías y comportarse como lobos, representan una amenaza significativa para las especies nativas, a las que atacan y matan. Entre los mamíferos medianos nativos de la REPSA, los tlacuaches y los cacomixtles son sus presas más frecuentes.

La REPSA es el área con mayor diversidad florística en toda la Cuenca de México y representa el último remanente preservado del ecosistema de matorral xerófilo. Alberga 33 especies de mamíferos, incluyendo al cacomixtle nativo en peligro, el carnívoro más común de la zona, que actúa como indicador clave de la salud del ecosistema. En Ciudad Universitaria habitan al menos 1,500 especies nativas, de las cuales 45 están en riesgo.³⁸

Abordar la situación de los tlacuaches implica reconocer que esta especie, junto con otras formas de flora y fauna nativas, es parte integral del ecosistema de la REPSA. Este ecosistema está amenazado por múltiples factores, incluyendo la expansión urbana sobre el Pedregal, sus fronteras vulnerables, la actividad humana frecuente, la acumulación de desechos, la contaminación lumínica y sonora, los incendios y la infraestructura dentro de la reserva. Otras amenazas importantes son la pérdida y fragmentación del hábitat por la construcción de caminos y cercas, la contaminación de estanques y cuerpos de agua por químicos, la extracción ilegal de animales como aves y tarántulas, y la introducción de especies exóticas como perros, gatos, iguanas, ranas, sapos, tortugas, serpientes, palomas y loros.³⁹

La REPSA es crucial para los tlacuaches en la misma medida en que Xochimilco lo es para los ajolotes. Lo animal no se puede pensar separado de sus ecosistemas, al margen de sus circunstancias.

8. El ajolote: de la pérdida del hábitat a los laboratorios mundiales

El ajolote es un paradigma de la relación entre organismos y entornos. Aunque su hábitat natural ha sido prácticamente destruido, está presente en laboratorios de casi todo el mundo: un nuevo entorno, aunque no su verdadero ecosistema.

Este anfibio singular, conocido por su neotenia (la capacidad de conservar características larvarias durante toda su vida), ofrece una narrativa que entrelaza simbolismo cultural y exploración científica.

Bernardino de Sahagún, misionero e historiador del siglo XVI, lo describe como parte del vasto repertorio de seres vivos. Durante las festividades dedicadas a Xiuhtecuhtli, dios del fuego, los ajolotes eran consumidos como parte de las celebraciones.

La narrativa del ajolote da un giro transformador con su introducción a la ciencia occidental en el siglo XIX. Su viaje de México a Europa marca un punto de inflexión en su significado. En 1864, la "Comisión Científica de México" (CSM) envió ajolotes vivos a París durante la intervención francesa en México (1862-1867), que

³⁸ Portal oficial de la Reserva Ecológica del Pedregal de San Ángel de Ciudad Universitaria, UNAM. Coordinación de la Investigación Científica, UNAM. Ciudad Universitaria, Ciudad de México. <http://www.repsa.unam.mx>.

³⁹ Nava Escudero, *Debates jurídico-ambientales*, p. 19.

instaló el Segundo Imperio y a Maximiliano de Habsburgo como emperador. Fue una época marcada por la fascinación por las especies exóticas, incluido el ajolote. La llegada de ejemplares vivos a Europa permitió el estudio de sus singulares características biológicas con gran detalle. Georges Cuvier había examinado inicialmente ajolotes muertos y preservados, que le fueron enviados por A. von Humboldt.

Este episodio es un claro caso de colonialismo e imperialismo. El ajolote forma parte de esa historia desde el momento en que fue capturado por la CSM y enviado con vida a París, donde comenzó a reproducirse en condiciones experimentales. A partir de entonces, ingresaría en la historia de la biología como animal de laboratorio.⁴⁰ Su territorio se desplazaría de canales y lagos mexicanos a laboratorios, acuarios y centros de genética.

Los ejemplares vivos despertaron gran interés, particularmente en August Duméril, quien realizó experimentos en el Museo de Historia Natural de París, fundamentales para entender la biología del ajolote. Su trabajo reveló que este anfibio conserva sus características larvarias durante toda la vida, lo cual sentó las bases para futuras investigaciones. La exploración científica continuó con otras figuras destacadas como August Weissman y Marie von Chauvin. Los intentos de Weissman por inducir la metamorfosis del estado larvario al adulto tuvieron poco éxito, pero Chauvin logró transformaciones exitosas en algunos ejemplares al modificar las condiciones ambientales. Estos experimentos formaban parte de los grandes debates biológicos del siglo XIX, especialmente en torno al darwinismo y los mecanismos del cambio evolutivo. Los procesos de desarrollo del ajolote ofrecieron valiosos conocimientos sobre la relación entre los organismos y su entorno, y aportaron a la discusión científica sobre evolución y regeneración.

La trayectoria del ajolote en la ciencia está marcada por su papel como organismo modelo en laboratorios de todo el mundo. Con el tiempo, se ha convertido en sujeto esencial en la investigación sobre regeneración y células madre. Su capacidad para regenerar extremidades, médula espinal y otros tejidos lo ha convertido en un importante modelo para comprender procesos biológicos relevantes para la medicina humana.

Su presencia en la investigación científica ha dado lugar a debates sobre biodiversidad y conservación. Como una de las poblaciones animales de laboratorio autosustentables más antiguas, la diversidad genética del ajolote es crucial para mantener su utilidad científica. Los esfuerzos por preservar y ampliar su reserva genética son importantes no solo para la ciencia, sino también para asegurar la supervivencia continua de esta especie única en su hábitat natural. Pero el *pool* genético está mermando, debido a que las cruasas son endogámicas dentro de los laboratorios, y sin ajolotes silvestres se corre el riesgo de perder la variedad genética.

⁴⁰ "What distinguishes the case of the axolotl from the species mentioned above is that at the time when the axolotl came to Europe, the laboratory in zoology was itself only about to emerge as the privileged place of knowledge production. Axolotls were not introduced into an already existing laboratory infrastructure. Rather, the laboratory formed around them or with them in the course of the second half of the 19th century. Axolotls became entrenched into the specific conditions of 19th-century zoology, which focused on comparison and description and only started to develop the sort of laboratory-based experimental systems typical for research organisms in the 20th century." Reiss; Hossfeld, *The History of the Oldest Self-Sustaining Laboratory Animal*, p. 324.

El ajolote, como especie emblemática de los humedales de Xochimilco, simboliza la salud de este ecosistema y refleja problemas ambientales más amplios. Xochimilco, que hoy abarca solo 40 km² del antiguo sistema lacustre del Valle de México, es uno de los últimos vestigios de la dinámica hídrica que caracterizaba la región.⁴¹ Históricamente, los esfuerzos por controlar el agua – entubamiento de ríos, drenado de lagos y redirección de lluvias – han transformado profundamente el paisaje. Muchos consideran que el futuro ecológico de la ciudad depende de restaurar sus humedales y reconciliarse con el agua, conflicto que lleva más de 400 años. En este contexto, la supervivencia del ajolote en su entorno natural cobra un significado ejemplar.

Los ajolotes prosperan en aguas tranquilas, con poca luz, temperaturas frías y fondos fangosos donde pueden enterrarse. Por ello, Xochimilco es un hábitat ideal, donde suelen vivir entre plantas acuáticas. Sin embargo, a pesar de lo mucho que se ha investigado en laboratorio, su hábitat natural sigue siendo poco comprendido. La población silvestre de ajolotes en Xochimilco es extremadamente baja. Sus hábitats están tan fragmentados que no permiten establecer poblaciones estables.

Las interacciones, conductas, dieta e incluso fisiología del ajolote cambian cuando se le extrae de su entorno natural. La restauración de su hábitat es fundamental para asegurar su recuperación; de lo contrario, los ajolotes silvestres podrían extinguirse, dejando solo ejemplares domesticados en acuarios y laboratorios.

El destino de Xochimilco es también el del ajolote. Lo animal tiene que ser pensado acorde a su territorialidad y sus transformaciones. Los modos de ser del animal-de-ciudad cambian con esta y sus historicidades y simbolizaciones. El ajolote, que en la cultura actual ha querido ser visto como símbolo identitario de lo mexicano, languidece con el último humedal que recuerda lo que alguna vez hubo sido la ciudad.

Conclusiones

Este texto ha querido pensar lo animal no como una categoría fija ni como un sujeto definible de una vez por todas, sino como una circunstancia: un modo de aparecer, de afectar y de ser afectado, de situarse en el mundo y de transformarlo. A lo largo del texto se ha insistido en que lo animal no puede pensarse al margen de los territorios; no existe animalidad sin lugar, sin mundo circundante, sin mediaciones materiales, simbólicas y técnicas.

La primera parte de este artículo presenta un marco filosófico que pone en cuestión las oposiciones entre naturaleza y cultura. Desde ahí, lo animal se configura como una pregunta que atraviesa lo político, lo estético y lo ontológico. Pensar la ciudad como un límite ontológico no es solo denunciar su capacidad de control, domesticación y exterminio, sino también abrir una interrogación sobre los modos de ser que produce y permite: cuerpos de ciudad, plantas-de-maceta, pájaros-de-horizonte-interrumpido, animales en fuga. En ese sentido, la ciudad no es únicamente un artefacto técnico ni un dispositivo de organización espacial: es

⁴¹ Zambrano; Rojas, *Xochimilco en el Siglo XXI*.

una máquina de producción de sensibilidad, una forma de mundo que afecta lo que puede ser visto, escuchado, narrado, cuidado.

La segunda parte del texto utiliza esa reflexión filosófica para presentar el estudio de caso de dos especies animales: el tlacuache y el ajolote. Ambos animales son habitantes endémicos de la Ciudad de México y permiten ver las formas específicas en que lo animal deviene en un entorno urbano atravesado por procesos históricos, ecológicos y simbólicos. Si el tlacuache resiste en los márgenes, en los intersticios de la ciudad, como animal liminar que roba, escapa, reaparece y se escabulle; el ajolote, en cambio, simboliza la pérdida del mundo lacustre, la transformación del hábitat en laboratorio y la conversión del animal en organismo modelo.

Estos dos modos de existencia, el de la persistencia astuta del tlacuache y el de la expropiación biotecnológica del ajolote, son también dos formas de habitar la ciudad y de ser habitado por ella. En ellos se cruzan lo biológico y lo mítico, lo técnico y lo afectivo, lo ecológico y lo político. Lo animal-de-ciudad es un modo específico de devenir a partir de la densidad de la urbe, sus ruinas y sus futuros.

Pensar con los animales es, como se ha intentado mostrar aquí, una manera de descentrar la subjetividad humana, de escuchar otras formas de mundo, de abrirse a la posibilidad de narrar con otrxs. No para hablar *en lugar de*, ni para traducir su alteridad a nuestros lenguajes, sino para reconocer que toda territorialidad establece vecindades (¿junto a quién habitamos?) y que no hay ciudad sin bestiario.

Este texto ha querido ser, en ese sentido, una tentativa de pensamiento situado: una filosofía natural que opera en la Ciudad de México, no solo como escenario o contexto, sino como agente que condiciona y tensiona las formas de vida posibles. Aprender a vivir con otros organismos vivos, reconociendo sus territorios, sus afectividades y sus formas de agencia, es una tarea filosófica y política fundamental. Pensar lo animal en sus circunstancias urbanas es una vía para replantear la ciudad como espacio común de vulnerabilidad, interdependencia y posibilidad compartidas. Lo animal, cuando se lo piensa así, se vuelve clave para interrogar la organización sensible del mundo, para repensar nuestras formas de coexistencia y para imaginar otros modos de habitar la ciudad, los mundos y los cuerpos.

Referencias

- AUSTAD, Steven N. The adaptable opossum. *Scientific American*, v. 258, n. 2, p. 98-105, feb. 1988.
- CARRASCO CONDE, Ana. Hábitats. In: ALEGRE, Luis; SÁNCHEZ MADRID, Nuria (org.). *Territorios por pensar: un mapa conceptual para el siglo XXI*. Madrid: Siglo XXI, 2019. p. 45-60.
- CASTAÑEDA RINCÓN, Javier. Las áreas naturales protegidas de México: de su origen precoz a su consolidación tardía. *Scripta Nova: Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Barcelona, v. 10, n. 218, 1 ago. 2006.
- CHÁVEZ, Ma. Alma. *Medicina tradicional Purépecha de la región del Lago de Pátzcuaro, Mich., México*. 2006. Tesis (Maestría en Ciencias) – Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, 2006.
- CLOUGH, David L. Consuming animal creatures: the Christian ethics of eating animals. *Studies in Christian Ethics*, v. 23, n. 1, p. 26-40, 2010.
- COSTA, Beatriz da; HAZEGH, Cina; PONTO, Kevin. *Interspecies coproduction in the pursuit of resistant action*. 2008. Disponible en: <http://nideffer.net/shaniweb/files/pigeonstatement.pdf>.
- DERRIDA, Jacques. *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée, 2006.
- DESPRET, Vinciane. *Habiter en oiseau*. Arles: Actes Sud, 2019.
- ENRÍQUEZ VÁZQUEZ, Patricia et al. Uso medicinal de la fauna silvestre en los altos de Chiapas, México. *INCI*, v. 31, n. 7, p. 491-499, jul. 2006.
- GÓMEZ, Amparo; RUEDA, Salvador. Vestigios de un pasado en confluencia: cinco siglos de Chapultepec. In: MOCTEZUMA, Eduardo Matos. *El bosque de Chapultepec: sitio sagrado y natural de México*. México: Paralelo 21, 2020. p. 15-40.
- HARAWAY, Donna. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.
- HORTELANO-MONCADA, Yolanda et al. Tlacuaches y Basura Cero en Ciudad Universitaria. *Revista Digital Universitaria*, v. 24, n. 1, ene./feb. 2023.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Los mitos del tlacuache*. México: UNAM, 2020.
- MARTÍNEZ, Alfredo Marcos. Política animal el "proyecto gran simio" y los fundamentos filosóficos de la biopolítica. *Revista Latinoamericana de Bioética*, [S. l.], v. 7, n. 12, p. 060-075, 2015.
- MORIZOT, Jean-Baptiste. *Les diplomates: cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*. Marsella: Éditions Wildproject, 2016.
- MORIZOT, Jean-Baptiste. *Sur la piste animale*. Arles: Actes Sud, 2018.
- NAVA ESCUDERO, César. *Debates jurídico-ambientales sobre los derechos de los animales: el caso de tlacuaches y cacomixtles versus perros y gatos en la Reserva Ecológica del Pedregal de San Ángel de Ciudad Universitaria*. México: UNAM, 2015.
- NAGEL, Thomas. What is it like to be a bat?. *The Philosophical Review*, v. 83, n. 4, p. 435-450, 1974.

- PARIKKA, Jussi. Insects and canaries: medianatures and aesthetics of the invisible. *Angelaki*, v. 18, n. 1, p. 107-119, 2013.
- PLUMWOOD, Val. Human vulnerability and the experience of being prey. *Quadrant*, v. 29, n. 3, p. 29-34, mar. 1995.
- REISS, Christian; OLSSON, Ivar; HOSSFELD, Frank. The history of the oldest self-sustaining laboratory animal: 150 years of axolotl research. *Journal of Experimental Zoology Part B: Molecular and Developmental Evolution*, v. 324, n. 6, p. 393-404, 2015.
- RIBERA CARBÓ, Eulalia. Plazas mayores y alamedas de México: una reflexión desde la geografía histórica. *Investigaciones Geográficas*, n. 100, nov. 2019.
- ROZZI, Ricardo. ¡Chovinismo taxonómico, no más! Antídotos de Hume, Darwin y la ética biocultural. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, v. 1, n. 1, p. 70-85, 2014.
- SLOTERDIJK, Peter. *Esferas II: globos: Macroesferología*. Madrid: Siruela, 2011.
- TENORIO, Mauricio. *Hablo de la ciudad: los principios del siglo XX desde la Ciudad de México*. México: FCE, 2017.
- UEXKÜLL, Jakob von. *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Buenos Aires: Cactus, 2016.
- ZAMBRANO, Luis; ROJAS, Rubén. *Xochimilco en el siglo XXI*. México: Turner/UNAM, 2021.



Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

THE WORLD
ON MERCATOR'S PROJECTION
Published by H. F. ULLMAN, Designer, N.Y.

E I S M E E R

DOSSIÊ ESPECIAL

MÁS ALLÁ DE LA METÁFORA: HACIA UNA PRÁCTICA MULTIESPECIE ENCARNADA, SITUADA Y DESOBEDIENTE

BEYOND METAPHOR: TOWARDS AN EMBODIED, SITUATED, AND DISOBEDIENT MULTISPECIES PRACTICE

PARA ALÉM DA METÁFORA: RUMO A UMA PRÁTICA MULTIESPÉCIE ENCARNADA, SITUADA E DESOBEDIENTE

Martina Davidson  

Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGBIOS) e Laboratório de Ética Ambiental e Animal (UFF), Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Submetido em: 17/06/2025

Aceito em: 23/08/2025

Publicado em: 13/10/2025

Como citar: DAVIDSON, Martina. Más allá de la metáfora: hacia una práctica multiespecie encarnada, situada y desobediente. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e59770, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.59770



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Resumen

Este artículo propone una crítica a la estetización y despolitización del enfoque multiespecie en las ciencias sociales, el arte y la producción académica. Desde una perspectiva situada y anticolonial, el texto analiza los riesgos de transformar lo multiespecie en una categoría inofensiva, desconectada de las violencias estructurales que marcan las relaciones entre humanos y no humanos. Metodológicamente, combina revisión teórica con análisis crítico de experiencias concretas, explorando temas como fricciones, alianzas tácticas, resistencia animal y prácticas de cohabitación situada. La hipótesis central sostiene que una ética multiespecie transformadora requiere de prácticas encarnadas y politizadas, capaces de enfrentar el especismo estructural, el colonialismo y el capitalismo. El artículo concluye reivindicando la urgencia de un compromiso ético y material con formas insurgentes de convivencia más-que-humana.

Palavras chave

Multiespecie; ética situada; especismo estrutural; resistência animal.

Abstract

This article offers a critique of the aestheticization and depoliticization of the multispecies approach in social sciences, art, and academic production. Drawing on a situated and anti-colonial perspective, the text analyzes the risks of turning multispecies into an innocuous category, disconnected from the structural violence shaping human and non-human relations. Methodologically, it combines theoretical review with critical analysis of concrete experiences, exploring themes such as frictions, tactical alliances, animal resistance, and situated cohabitation practices. The central argument asserts that a transformative multispecies ethics requires embodied and politicized practices that confront structural speciesism, colonialism, and capitalism. The article concludes by advocating for an urgent ethical and material commitment to insurgent forms of more-than-human coexistence.

Keywords

Multispecies; situated ethics; structural speciesism; animal resistance.

Resumo

Este artigo propõe uma crítica à estetização e despolitização do enfoque multiespécie nas ciências sociais, na arte e na produção acadêmica. Partindo de uma perspectiva situada e anticolonial, o texto analisa os riscos de transformar o multiespécie em uma categoria inofensiva, desconectada das violências estruturais que marcam as relações entre humanos e não humanos. Metodologicamente, combina revisão teórica com análise crítica de experiências concretas, explorando temas como fricções, alianças tácticas, resistência animal e práticas de coabitação situada. O argumento central sustenta que uma ética multiespécie transformadora exige práticas encarnadas e politizadas, que confrontem o especismo estrutural, o colonialismo e o capitalismo. O artigo conclui defendendo a urgência de um compromisso ético e material com formas insurgentes de convivência mais-que-humana.

Palavras-chave

Multiespécie; ética situada; especismo estrutural; resistência animal.

Introducción

En los últimos años, el enfoque multiespecie se ha consolidado como una de las vertientes más fértiles de las ciencias sociales, la antropología y los estudios críticos de la naturaleza o animalidades. Al centrar la atención en los vínculos entre más-que-humanos, este paradigma ha permitido cuestionar la centralidad del sujeto moderno – el ideal normativo de lo Humano, que es blanco, cuerdo, sin discapacidad, cisheterosexual, flaco¹ – y abrir nuevas posibilidades para pensar la agencia, el afecto y la vida en común.

Sin embargo, a medida que lo multiespecie gana legitimidad teórica y estética, también se advierte un riesgo: el de transformarse en una categoría que, en lugar de politizar las relaciones entre especies, las disuelve en una red abstracta de coexistencia. Este trabajo parte de esa tensión: ¿qué queda fuera cuando lo multiespecie olvida lo concreto, lo violento, lo situado? ¿Qué pasa cuando se celebra el vínculo interespecie pero se evita el conflicto, la herida, la desigualdad?² ¿Qué hacemos con las bellas teorías cuando tocan el límite de lo vivible?

La hipótesis central de este ensayo es que las aproximaciones multiespecie solo pueden sostener una politicidad transformadora si están ancladas en lo situado, en lo conflictivo y en lo encarnado. Aquí entiendo los estudios multiespecie como un campo que, lejos de abordar las relaciones interespecie como un mero escenario de coexistencia armoniosa, se ocupa de describir las formas materiales, afectivas y políticas en que humanos y no humanos cohabitan, resisten y se transforman mutuamente en contextos marcados por historias de violencia, desigualdad y explotación.³

En este sentido, cuando hablo de "estetización de lo multiespecie" me refiero al proceso mediante el cual esta perspectiva es reducida a un lenguaje armónico y decorativo, desconectado de los conflictos materiales y de las violencias estructurales que organizan la vida y la muerte. Es importante subrayar que la crítica no recae sobre la estetización en general. La estetización, entendida como acto de tornar algo experiencia sensible, puede ser una herramienta potente para provocar y cuestionar. Lo que se cuestiona aquí son formas específicas de estetización que, en lugar de abrir fisuras críticas, instrumentalizan la cuestión multiespecie y la convierten en mercancía académica o en ornamento cultural despolitizado.

Más que celebrar conexiones abstractas, la perspectiva multiespecie aquí defendida enfatiza las fricciones,⁴ las dependencias forzadas (o "contaminated diversity")⁵ y las posibilidades de agencia situada⁶ que emergen en las ruinas del capitalismo y del colonialismo.

¹ González; Davidson, *Alianzas salvajes*.

² Incluso en el ámbito de lo humano, como apunta, por ejemplo, *Dangerous Crossings: Race, Species, and Nature in a Multicultural Age* de Claire Jean Kim (2015).

³ Van Dooren; Kirksey; Münster, *Multispecies studies*.

⁴ Tsing, *The mushroom at the end of the world*.

⁵ Tsing, *The mushroom at the end of the world*.

⁶ Van Dooren; Kirksey; Münster, *Multispecies studies*.

En contextos marcados por el extractivismo,⁷ el especismo estructural⁸ y las jerarquías coloniales, lo multiespecie no puede limitarse a celebrar vínculos; debe también nombrar desigualdades, fricciones y resistencias. Y más aún... debe implicarse en prácticas concretas de cohabitación, como los veganismos insurgentes, las alianzas salvajes⁹ o las formas de cuidado no domesticado.¹⁰ Lo multiespecie, así entendido, no es solo una categoría de análisis, sino una apuesta ética, política y, sobre todo, práctica.

Así, este artículo combina revisión teórica con análisis crítico de experiencias concretas, apoyándose en el rastreo de historias,¹¹ la etnografía multiespecie expandida¹² y una lectura situada y disidente.¹³ Estas metodologías permiten articular teoría y práctica, destacando cómo las alianzas, resistencias y fricciones se encarnan en territorios y cuerpos concretos.

Para desarrollar este argumento, el artículo se organiza en cinco ejes interrelacionados. En primer lugar, se presenta una crítica a la estetización y neutralización política del enfoque multiespecie en los campos académico, artístico e institucional, mostrando cómo, bajo un lenguaje de conexión y sensibilidad, el discurso multiespecie puede ser cooptado por el mismo antropocentrismo que dice disputar.¹⁴ Conviene aclarar que la crítica no se dirige a la estetización como tal, entendida como práctica de volver sensible una experiencia, lo cual puede ser una herramienta poderosa de cuestionamiento. El problema radica en aquellas propuestas estéticas que instrumentalizan lo multiespecie, reduciéndolo a ornamento cultural o mercancía académica sin confrontar las violencias estructurales.

La segunda sección propone una ética de la cohabitación situada, que asuma la parcialidad, la incomodidad y el conflicto como condiciones inevitables del estar 'juntxs', retomando los aportes de Haraway,¹⁵ Van Dooren, Kirksey y Münster,¹⁶ Puig de la Bellacasa¹⁷ y Fernández,¹⁸ quienes insisten en una ética relacional, situada y desobediente a las lógicas de la armonía forzada.

⁷ Svampa, *Las fronteras del neoextractivismo*.

⁸ Oliveira, *Especismo estructural*.

⁹ González; Davidson, *Alianzas salvajes*

¹⁰ Acá, se usa con el sentido propuesto por Sunaura Taylor. La propuesta de una **ética crip del cuidado** (*crip ethics of care*) en su obra implica una reformulación radical de las nociones convencionales de cuidado. Lejos de entender el cuidado como una práctica unilateral o asistencialista, Taylor lo presenta como un espacio donde **afectos, vulnerabilidades y agencias se entrelazan de manera no jerárquica y no domesticadora**. A partir de su experiencia como persona discapacitada y de su vínculo con animales no humanos, Taylor cuestiona las lógicas capacitistas y antropocéntricas que organizan quién cuida, quién es cuidado y bajo qué condiciones se establecen esas relaciones. En este marco, el cuidado deja de ser una imposición o una forma de control y pasa a ser **una práctica situada, recíproca y potencialmente desobediente a las normatividades del cuerpo funcional y de la domesticación animal** (Taylor, *Beasts of burden*).

¹¹ Tsing, *The mushroom at the end of the world*.

¹² Kirksey; Helmreich, *The emergence of multispecies ethnography*.

¹³ Flores, *Romper el corazón del mundo*.

¹⁴ Tsing, *The mushroom at the end of the world*; Boisseron, *Afro-Dog*; Belcourt, *Animal bodies, colonial resistance*; González; Davidson, *Alianzas salvajes*.

¹⁵ Haraway, *When species meet*

¹⁶ Van Dooren; Kirksey; Münster, *Multispecies studies*

¹⁷ Puig de la Bellacasa, *Matters of care*.

¹⁸ Fernández, *Hacia mundos más animales*.

La tercera sección explora las fricciones, los ensamblajes y los cuidados como formas de alianza no armónica. Inspirándose en Tsing,¹⁹ Kirksey y Helmreich,²⁰ Despret²¹ y Kohn,²² se argumenta que las cohabitaciones interespecie son siempre procesos de negociación material, dependencia forzada y transformación mutua, marcados por asimetrías y tensiones.

La cuarta sección aborda las resistencias animales más allá del paradigma de la intencionalidad, proponiendo una política del gesto, del error y de la fuga. A partir de Hartman,²³ Despret²⁴ y especialmente González y Davidson,²⁵ se establece un diálogo entre estas resistencias más-que-humanas y ciertas prácticas humanas disidentes – como los veganismos insurgentes o las formas de vida que se niegan a colaborar con el orden dominante.²⁶

Finalmente, la conclusión sostiene que lo multiespecie no puede convertirse en una consigna estética ni en una nueva moral universal. Por el contrario, debe asumirse como una práctica situada de acompañamiento indisciplinado, de cuidado conflictivo y de escucha sin garantías.²⁷ Es decir, sugiero, en este ensayo, una escritura situada y encarnada, donde teoría, práctica y afecto se entrelazan como parte de una misma intervención crítica.

En suma, este trabajo busca reclamar la politización de lo multiespecie. No para descartarlo, sino para salvarlo del uso superficial que muchas veces lo neutraliza. Porque si algo puede ofrecer lo multiespecie, es precisamente la posibilidad de pensar la cohabitación como un problema ético urgente, encarnado y situado.

1. Lo multiespecie como trampa teórica: entre el reconocimiento y la disolución

La proliferación del término *multiespecie* en espacios académicos, curatoriales y activistas ha producido una paradoja: al tiempo que permite cuestionar el Humanismo moderno y visibilizar formas de vida más que humanas,²⁸ también corre el riesgo de volverse una categoría flotante, sin fricción ni anclaje. En muchas de sus formulaciones más celebradas, lo multiespecie aparece como una red fluida, donde todo convive, se entrelaza y se afecta. Pero ¿qué sucede cuando esta red se piensa al margen del conflicto, de la violencia o de las asimetrías materiales que definen quién vive y quién muere en cada territorio?

Lejos de ser inocente, esta estetización de lo multiespecie produce efectos. Al reconfigurar el vínculo con los más-que-humanos bajo una clave armónica, muchas veces se omite el carácter situado, desigual y político de esas relaciones.²⁹

¹⁹ Tsing, *The mushroom at the end of the world*

²⁰ Kirksey; Helmreich, *The emergence of multispecies ethnography*

²¹ Despret, *Que dirían los animales*.

²² Kohn, *How forests think*.

²³ Hartman, *Scenes of subjection*; Hartman, *Wayward lives*.

²⁴ Despret, *Que dirían los animales*.

²⁵ González; Davidson, *Alianzas salvajes*.

²⁶ Colling, *Animal resistance in the global capitalist era*.

²⁷ Haraway, *Staying with the trouble*; Tsing, *The mushroom at the end of the world*.

²⁸ Van Dooren; Kirksey; Münster, *Multispecies studies*

²⁹ Despret, *Que dirían los animales*.

Una cosa es afirmar que "todas las especies están conectadas"; otra, muy distinta, es nombrar cómo ciertas vidas o cómo ciertos cuerpos (humanos o animales) se vuelven desechables para garantizar el confort de pocos.³⁰ De hecho, en su versión más despolitizada o estéticamente teórica, el enfoque multiespecie se acerca peligrosamente al **greenwashing**³¹ **afectivo**: un barniz empático que no transforma las estructuras que organizan la devastación planetaria.

Este vaciamiento no es casual. En contextos donde la academia neoliberal exige innovación estética y sensibilidad por lo "no humano", lo multiespecie se vuelve un significante rentable. La misma maquinaria institucional que antes exigía disimular la diferencia hoy la celebra como capital cultural, siempre que esa diferencia no cuestione las estructuras materiales de poder que la producen. Como ha señalado Jasbir Puar,³² por ejemplo, lo queer fue también absorbido bajo esta lógica, transformándose en una estética de la diversidad útil al multiculturalismo neoliberal y al proyecto nacional. Del mismo modo, lo multiespecie corre el riesgo de convertirse en una sensibilidad decorativa, incorporada como *branding* académico, como "novedad epistémica", pero desvinculada de cualquier confrontación real con el especismo estructural o con las formas concretas de violencia que sostienen la vida Humana a costa de otras. Sin embargo, la lógica es la de una celebración retórica de la alteridad que neutraliza su potencia transformadora.

El reconocimiento abstracto de la animalidad, de la vegetalidad o de la agencia bacteriana no equivale a una ética encarnada.³³ Tanto Puig de la Bellacasa como Haraway advierten, aunque ni siempre de forma directa y explícita, que nombrar la agencia más-que-humana o celebrar la interconexión de especies sin asumir la responsabilidad material y afectiva de esos vínculos, corre el riesgo de convertirse en una operación estética o intelectual vacía. La sensibilidad declarada sin práctica situada puede convertirse en un modo de exoneración emocional, donde el Humano³⁴ permanece como centro de enunciación y control, ahora con una apariencia más empática o "sensibilizada".

Como ha señalado Claire Jean Kim,³⁵ este tipo de giro afectivo puede reforzar un **antropocentrismo sofisticado**,³⁶ donde la ternura y el reconocimiento simbólico sustituyen cualquier confrontación real con las violencias estructurales que sostienen la supremacía Humana. En línea similar, si tomamos la tesis de

³⁰ Mbembe, *Necropolitics*; González y Davidson, *Alianzas salvajes*.

³¹ "Greenwashing" es una estrategia discursiva utilizada por empresas, gobiernos u instituciones para proyectar una imagen de compromiso ambiental o social, mientras mantienen prácticas que perpetúan el extractivismo, la explotación y la devastación ecológica (Delmas & Burbano, *The drivers of greenwashing*; Laufer, *Social accountability and corporate greenwashing*). En este contexto, el "greenwashing afectivo" designa un giro similar en el plano de los afectos y sensibilidades: se invoca una conexión empática con lo no humano, pero sin alterar las estructuras materiales de poder que sostienen la violencia, en línea con lo que Ahmed (*On being included*) describe como una "política de la felicidad" y Berlant (*Cruel optimism*) como "optimismo cruel".

³² Puar, *Terrorist assemblages*.

³³ Puig de la Bellacasa, *Matters of care*; Haraway, *When species meet*.

³⁴ Con mayúscula, pues de forma general, el ideal normativo de lo Humano es el que más se beneficia de esto - aunque esto pueda pasar más allá de esa figura material y simbólica.

³⁵ Kim, *Dangerous crossings*.

³⁶ Kim (*Dangerous crossings*) utiliza la noción de "antropocentrismo sofisticado" para describir formas de pensamiento y sensibilidad que, aunque parecen reconocer la agencia o la vulnerabilidad de los animales, en realidad refuerzan el lugar central del Humano. La ternura y el reconocimiento simbólico funcionan como sustitutos que neutralizan la confrontación con las violencias estructurales que sostienen la supremacía humana.

especismo estructural de Oliveira,³⁷ notamos que sin una transformación concreta de las prácticas materiales – como el consumo de animales o la explotación industrial de otras especies, el discurso multiespecie o la apuesta animalista corren el riesgo de funcionar como un barniz ético, compatible con las lógicas de dominación y consumo que dice criticar.

Este fenómeno se observa con nitidez en ciertos espacios del arte contemporáneo, donde “instalaciones multiespecie” invitan a experimentar una inmersión sensorial en redes de vida no humana, pero sin nombrar las historias de violencia que atraviesan esos cuerpos o como el antropocentrismo aún contamina esas formas de expresión artística. Un ejemplo emblemático es el trabajo de Tomás Saraceno, cuyas exhibiciones de telarañas sonorizadas o visualizadas – como en la muestra *On Air* en el Palais de Tokyo³⁸ o *Aerocene* – generan asombro estético y fascinación por las arquitecturas animales, pero rara vez problematizan los procesos de urbanización, contaminación y control que expulsan a las arañas de sus hábitats originales o que convierten sus cuerpos en material de experimentación sensorial para el público humano.³⁹

Es decir, existe el riesgo de que las prácticas artísticas que se presentan como “más-que-humanas” o multiespecie reproduzcan una estética de la conexión descomprometidas con la práctica, donde las redes de vida se vuelven escenario para el asombro humano/Humano, pero sin incomodar las estructuras materiales que sostienen la devastación ecológica o especista. Esta estetización de lo multiespecie puede incluso reforzar un consumo afectivo del sufrimiento o de la belleza animal, transformando la existencia más-que-humana en mera decoración ética o en un espectáculo de alteridad domesticada.⁴⁰

Lo mismo sucede cuando ciertos discursos se reivindican como multiespecie, pero no interpelan el acto más básico de dominación interespecie: comer animales y comprar su carne en bandejas en el supermercado.⁴¹ Me refiero a personas que se declaran “practicantes de una sensibilidad más-que-humana” pero que siguen consumiendo cuerpos no humanos de la industria agropecuaria, anestesiando la violencia con argumentos culturales, ecológicos o afectivos. Esta cuestión no es menor: demuestra cómo lo multiespecie puede ser absorbido por el mismo antropocentrismo que dice desbordar, si no se acompaña de una praxis coherente. Nombrar vínculos sin cuestionar las prácticas que los sustentan es volver indoloro lo que debería inquietar.⁴²

Del mismo modo, en muchos discursos institucionales, la inclusión de lo más-que-humano se reduce a una retórica de “convivencia” o “cuidado”, sin conflicto ni fricción.⁴³ Así, se corre el riesgo de perder de vista que la cohabitación no es un estado dado, sino un campo de tensiones. No todas las especies coexisten en igualdad de condiciones, ni todos los cuerpos están habilitados a resistir bajo los

³⁷ Oliveira, *Especismo estructural*.

³⁸ *On Air*, exposición de Tomás Saraceno, Palais de Tokyo, París, 17 oct. 2018 – 6 ene. 2019.

³⁹ Micarelli, *Aracnoestéticas*.

⁴⁰ Berlant, *Cruel optimism*; Kim, *Dangerous crossings*.

⁴¹ Ponce, *El antiespecismo desde abajo*; Ávila Gaitán, *Especismo antropocéntrico*.

⁴² Belcourt, *A history of my brief body*.

⁴³ Tsing, *The mushroom at the end of the world*.

parámetros coloniales y ni siempre se reconoce su resistencia,⁴⁴ a marcar presencia o a ser escuchados.⁴⁵ Nombrar lo multiespecie sin politizarlo bajo la consigna de lo concreto es reabsorberlo al sistema que lo hizo necesario: un mundo donde el humano sigue decidiendo, pero ahora con lenguaje amable.

De hecho, en este sentido, se puede observar una serie de contradicciones. Un colibrí en un jardín urbano puede ser celebrado como símbolo de belleza y biodiversidad, mientras que una rata en el mismo espacio será exterminada sin contemplación.⁴⁶ En un mismo territorio, ciertas vidas se protegen y otras se eliminan – aunque todas comparten el aire, el suelo, el agua. Esta selección afectiva también se reproduce en el campo académico y artístico, donde es habitual encontrar textos que elogian la inteligencia de los pulpos, la coordinación de los cardúmenes o la sensibilidad de los elefantes, pero que omiten cualquier mención al hecho de que, al terminar de escribir o presentar ese trabajo, quienes lo producen probablemente volverán a comer salmón, jamón o pollo.⁴⁷

Se romantiza el movimiento de los peces en cardumen – hablamos de danza, de comunión, de flujos – mientras muchos siguen legitimando su captura industrial, su encierro en criaderos o su disolución violenta en forma de sushi.⁴⁸ Esta distancia entre sensibilidad estética y acción política no es un detalle menor, una vez que muestra cómo lo multiespecie puede volverse una estética que consuela al sujeto moderno sin exigirle ningún cambio de hábito ni de posición.

Nombrar lo multiespecie sin politizarlo en la práctica es, entonces, construir un mundo donde se dice “convivir”, pero se sigue excluyendo y oprimiendo; donde se habla de “redes de afecto”, pero se sigue sin cuestionar los hábitos crueles de las granjas industriales; donde se teoriza el vínculo, pero se evita el conflicto.⁴⁹

Por eso, este trabajo insiste en que no basta con teorizar lo multiespecie. Hay que practicarlo. Y practicarlo implica incomodarse, implicarse, descentrarse.⁵⁰ Implica tomar posición en los conflictos que organizan la vida en común – y no solo narrar la conexión, sino también el corte, la herida, la fuga. Lo multiespecie, cuando no se encarna, se neutraliza o se hace tibio.

Asumir esta incomodidad supone reconocer que las relaciones más-que-humanas no son un recurso narrativo ni una estética de la diferencia... son un campo de fuerzas donde se decide quién vive, quién muere y en qué condiciones. Si hasta ahora se analizó cómo el enfoque multiespecie puede ser cooptado y despolitizado, la siguiente sección propone un giro hacia la práctica situada, donde la cohabitación se entiende como un ejercicio cotidiano, territorial y conflictivo. Se trata de preguntarse no solo **con quién convivimos**, sino también **cómo, a costa de quién y bajo qué regímenes de violencia, opresión o cuidado**. Porque lo multiespecie,

⁴⁴ Como ha señalado Colling (*Animal Resistance in the Global Capitalist Era*), la resistencia no siempre adopta formas visibles o reconocibles bajo los marcos políticos tradicionales. Cuerpos animales pueden resistir sin que ello implique necesariamente el cruce explícito de fronteras concretas o el despliegue de una agencia intencional bajo marco Humano. La resistencia, en este sentido, puede ser opaca, dispersa o infra-política, pero no por ello menos significativa.

⁴⁵ Hartman, *Wayward lives*.

⁴⁶ Despret, *Que dirían los animales*.

⁴⁷ Joy, *Why we love dogs, eat pigs, and wear cows*.

⁴⁸ Sanbonmatsu, *Critical theory and animal liberation*.

⁴⁹ Puig de la Bellacasa, *Matters of care*.

⁵⁰ flores, *Romper el corazón del mundo*.

cuando no incomoda las estructuras de la modernidad-colonial,⁵¹ corre el riesgo de convertirse en una sensibilidad inofensiva – una ética sin cuerpo, sin transformación y sin consecuencias.

En suma, esta primera parte mostró cómo la estetización neutralizadora de las cuestiones, teorías y prácticas multiespecie puede vaciar su fuerza crítica. Frente a ello, es necesario rescatar la potencia de una estetización comprometida que, en lugar de diluir el conflicto, lo vuelva sensible y lo exponga como problema ético y político.

2. Encarnar la cohabitación: hacia una práctica situada más-que-humana

Practicar lo multiespecie, entonces, no puede darse apenas en el ámbito de la metáfora. Es necesario que esas perspectivas, estudios y estéticas sean gestos encarnados, territoriales, cotidianos. Y esto exige preguntarse no solo con quién convivimos, sino cómo y a costa de qué. ¿Qué formas de vida sostenemos – y cuáles destruimos – en nombre del alimento, el afecto, el trabajo, el consumo o la seguridad? Esta pregunta no se responde solamente en el plano de la teoría, sino en las encrucijadas concretas de la cohabitación.

La cohabitación más-que-humana no sucede en un espacio neutro. Está atravesada por jerarquías coloniales, regímenes de propiedad, extractivismos alimentarios, especismo estructural.⁵² Por ejemplo, en comunidades indígenas amazónicas, el cultivo de la tierra junto con animales y plantas implica pactos espirituales y materiales que no se ajustan a la lógica capitalista de la domesticación. En una favela urbana, la relación con perros y gatos está marcada por la precariedad y la violencia policial, lo cual transforma radicalmente el sentido del cuidado y de la compañía animal. Estos casos muestran que la cohabitación no puede pensarse desde un ideal de armonía abstracta, sino desde fricciones situadas.

La ética multiespecie situada nace de esos choques. No propone una moral superior ni una sensibilidad iluminada, sino una forma de estar en el mundo que reconoce su propia parcialidad, sus límites, sus contradicciones. Y lejos de oponer teoría y práctica, lo que aquí se propone es otra cosa: pensar desde el cruce, la interferencia, el contagio entre ambas.⁵³ Porque si la teoría no se vuelve cuerpo, gesto, posición, ¿para qué sirve? Y si la práctica no se interroga, no se afecta, no se deja atravesar por preguntas teóricas, ¿a qué horizonte ético responde?

⁵¹ Por estructuras moderno-coloniales entiendo aquí el conjunto de regímenes de organización de la vida que se fundan en jerarquías históricamente construidas y mantenidas a través de procesos de racialización, colonialismo, patriarcado, capacitismo y especismo. Siguiendo a Iris Marion Young (*Five faces of oppression*), estas estructuras no operan solo por actos individuales de opresión, sino por sistemas institucionalizados y normalizados de distribución desigual de recursos, oportunidades y violencia. En el caso de las relaciones más que humanas, Oliveira (*Especismo estructural*) ha desarrollado el concepto de especismo estructural para señalar que la explotación animal no es un accidente moral o una suma de decisiones personales, sino un efecto sistémico, profundamente imbricado con el racismo, el capitalismo y la colonialidad. González y Davidson (*Alianzas salvajes*) retoman esta perspectiva al proponer una crítica decolonial del antiespecismo, subrayando que cualquier política multiespecie que ignore estas tramas de opresión corre el riesgo de reproducir las mismas lógicas de dominación que dice combatir.

⁵² González; Davidson, *Alianzas salvajes*; Oliveira, *Especismo estructural*.

⁵³ Hartman, *Wayward lives*; flores, *Romper el corazón del mundo*.

En este sentido, practicar lo multiespecie exige pensar y exige sentir. Pensar con otros cuerpos, con otras memorias, con otras formas de vida. Pero también exige actuar, responder, sostenerse. No es posible una teoría multiespecie transformadora si no se acompaña de una disposición práctica a incomodarse o a revisar lo que comemos, cómo habitamos, a quién incluimos o excluimos en nuestras alianzas. Y viceversa, de hecho, no hay práctica coherente sin marcos críticos que la nutran, la expandan, la obliguen a no repetirse. Como han señalado autores como Van Dooren, Kirksey y Münster,⁵⁴ la investigación multiespecie implica cultivar una "atención situada", una forma de observación ética y política que reconozca que humanos y no humanos co-producen mundos compartidos. No se trata de describir una diversidad ontológica desde fuera, sino de dejarse afectar y transformar por esas interacciones. Siguiendo también a Laura Fernández,⁵⁵ esta ética multiespecie implica desestabilizar la centralidad humana y asumir que cada vínculo que establecemos – con animales, plantas, hongos o bacterias – pone en juego una dimensión ontológica, afectiva y política. Pensar y sentir multiespecie, en este marco, es abrirse a una práctica que conecta teoría y experiencia, análisis y cuerpo, lenguaje y territorio.

Habitar lo multiespecie, entonces, es un ejercicio doble de imaginación y de implicación. De lectura y de tacto. Una disposición a pensar-sentir-hacer en clave relacional. Como sugiere Donna Haraway,⁵⁶ se trata de quedarse con el problema, no para resolverlo, sino para no negarlo. Y eso incluye aceptar que no siempre sabremos cómo vivir bien con los otros animales, pero que eso no exime la responsabilidad de intentarlo desde lo concreto, desde lo situado, desde el cuidado y la resistencia.

Hoy en día, abundan los estudios multiespecie que celebran la agencia de los hongos, las danzas de las abejas, la comunicación de los árboles o las fugas de los cerdos. Y es cierto que estas narrativas desestabilizan el Humanismo moderno y abren mundos de sentido donde antes había silencio. Por Humanismo moderno, entiendo una visión de mundo que coloca en el centro a un sujeto universal, racional y autónomo, erigido como medida de todas las cosas, en contraposición a animales, plantas, pueblos colonizados y cuerpos disidentes. Al mostrar que otros seres comunican, resisten y producen mundos, estas narrativas tienen la potencialidad de desplazar al Humano de esa posición privilegiada y abren la posibilidad de imaginar comunidades ampliadas de sentido y acción, donde la vida se revela como una coproducción entre existencias diversas.

Sin embargo, también es cierto que muchas veces leemos estos textos o contemplamos obras de arte – bellamente escritos, cuidadosamente referenciados, conmovedores, incluso – y nos quedamos preguntando: ¿y ahora qué? ¿Qué hago con esta idea tan potente sobre los vínculos multiespecie mientras espero al colectivo, mientras compro en el supermercado, mientras alimento a los gatos con balanceado industrial?

Esta distancia entre la producción teórica y la implicación cotidiana no es accidental, está inscrita en la forma en que se enseña y se valida el conocimiento. Lo multiespecie ha sido rápidamente capturado por circuitos académicos donde se

⁵⁴ Van Dooren; Kirksey; Münster, *Multispecies studies*.

⁵⁵ Fernández, *Hacia mundos más animales*.

⁵⁶ Haraway, *Staying with the trouble*.

valora más el giro conceptual que la transformación del mundo vivo o de la práctica colectiva e individual. Recuerdo un taller sobre el Antropoceno al que asistí hace algunos años, donde se repetía, casi como un mantra, que “hacer teoría es hacer práctica”. La consigna parecía buscar una politización del pensar, un cuestionamiento sobre esa clásica separación colonial entre teoría y práctica, pero en la realidad terminó funcionando como coartada para evitar el compromiso material.

La sala estaba llena de reflexiones brillantes sobre vulnerabilidad, interdependencia y más-que-humanidad, pero nadie hablaba de las decisiones concretas que marcan esas interdependencias: qué comemos, cómo consumimos, a quién matamos para sostener nuestra vida, quién puede elegir un trabajo, etc. Esa misma noche, después del evento, salimos a cenar en grupo. El 99 % de la mesa pidió carne.⁵⁷ La contradicción no es solo anecdótica: es estructural. Revela cómo incluso dentro de espacios que se reivindican críticos, lo multiespecie o el combate a las fuerzas que mueven el mundo hasta el colapso ecosistémico puede funcionar como una estética conceptual desvinculada de la práctica, como un discurso que conmueve, pero que no necesariamente transforma.

Es importante reconocer que ese espacio no era homogéneo: había militantes feministas, personas con trayectoria en movimientos sociales, gente comprometida con luchas barriales, de vivienda o contra la violencia institucional. Muchas de ellas con formas muy reales de acción y de transformación cotidiana – aunque no necesariamente desde el eje de la animalidad o de la crisis climática. Pero lo que me llamó la atención no fue la falta de compromiso en general, sino la desconexión específica entre el discurso y las prácticas materiales inmediatas. Recuerdo comentarios como: “yo no sé cocinar, ¿qué voy a hacer yo en una olla popular?” o “para mí, leer y analizar un párrafo de Kant toda la vida ya es hacer práctica”. Discursos que, aunque no malintencionados, revelaban una distancia enorme entre el análisis teórico y las formas más básicas de reproducción de la vida – como alimentarse, compartir, cuidar o intervenir colectivamente en el territorio. No se trataba de moralizar, sino de visibilizar cómo ciertas formas de intelectualidad crítica se producen, a veces, desde posiciones de privilegio extremo, donde la práctica queda reducida a un ejercicio exclusivamente textual o cognitivo u encerrado en la academia, desentendido de las condiciones materiales que hacen posible – o imposible – la vida más-que-humana para la mayor parte de las personas (yo, le autore de este texto, incluíde).

Esta lógica tiene algo de lo que Lauren Berlant⁵⁸ denomina **optimismo cruel**, aunque en este caso, más que esperanza, lo que produce es un confort intelectual disfrazado de compromiso práctico. Como advierte también Sarah Ahmed,⁵⁹ ciertos espacios académicos desarrollan una estética de la diversidad o de la inclusión que, lejos de transformar estructuras, funcionan como dispositivos de autolegitimación institucional. La repetida afirmación de que “producir teoría ya es hacer práctica” operaba, en aquel evento, como un mantra que eximía a todes de cualquier

⁵⁷ Este episodio se presenta aquí únicamente como una viñeta autoetnográfica, destinada a ilustrar la distancia entre el discurso crítico y las prácticas materiales, sin constituir el núcleo metodológico del artículo.

⁵⁸ Berlant, *Cruel optimism*.

⁵⁹ Ahmed, *On being included*.

implicación material. Como señala Jasbir Puar,⁶⁰ incluso los discursos más críticos pueden convertirse en capital cultural dentro del mundo académico, funcionando como marca de sensibilidad sin desestabilizar los privilegios que nombran. La potencia crítica parecía residir en el lenguaje, en el giro conceptual, en la capacidad de nominar con sofisticación el colapso ecosistémico o las interdependencias multiespecie. Pero en ese ejercicio, el cuerpo quedaba fuera. Las decisiones cotidianas, las prácticas de consumo, las formas concretas de relación con los más-que-humanos se volvieron irrelevantes frente al supuesto valor transformador de la enunciación teórica.

Como diría val flores,⁶¹ la teoría sin cuerpo, sin incomodidad y sin desobediencia afectiva, es apenas un simulacro de radicalidad. Y como insisto yo, no existe una ética multiespecie o una postura de combate a la crisis climática sin prácticas situadas que nos obliguen a afectar y ser afectados, aunque lo hagamos asumiendo las contradicciones que implica vivir en este mundo herido.

Así, el enfrentamiento de la crisis climática – o, como se enfoca en este artículo, la crisis multiespecie – no puede ser solo una sensibilidad de quien escribe, ni una ética reservada para quienes ya tienen cubiertas sus necesidades básicas. Es necesario implicarse en prácticas concretas, más allá de la comodidad de debates filosóficos sobre los límites entre teoría y práctica. La pregunta no es si leer a Kant o escribir teoría crítica puede ser una forma de práctica, sino qué efectos materiales producen esas elecciones y desde qué lugar social se hacen posibles. En contextos de crisis socioambiental y de violencia estructural, seguir girando en torno a debates abstractos sin afectar la propia cotidianidad – sin intervenir en el modo en que comemos, consumimos, nos vinculamos o habitamos los territorios – es sostener una posición de privilegio epistémico y material. La realidad exige que el pensamiento se encarne, que la teoría se ensucie de mundo y que las respuestas éticas no se queden atrapadas en el aula o en el *paper*, sino que se traduzcan en decisiones y en gestos que incomoden, que transformen y que impliquen asumir costos reales.

Si verdaderamente creemos en una cohabitación más-que-humana, tenemos que preguntarnos cómo esas ideas se encarnan en territorios marcados por la precariedad, la exclusión o la violencia estructural. ¿Cómo se da una ética multiespecie en una villa sin agua potable? ¿Qué significa "cuidar la vida" cuando uno mismo apenas sobrevive? ¿Y qué derecho tenemos, desde nuestras posiciones sociales y académicas, a hablar de multiespecie si nuestras prácticas no reflejan ese cuidado?

Esta última pregunta no es menor si pensamos que muchas de las prácticas de cohabitación más-que-humana que hoy celebramos teóricamente emergen justamente de cosmovisiones y territorialidades indígenas, campesinas y racializadas que históricamente han sido deslegitimadas, silenciadas o explotadas por la misma modernidad colonial que ahora busca inspiración en ellas.⁶² Como señala Marisol de la Cadena,⁶³ la política de lo multiespecie no puede reproducir el colonialismo epistémico que convierte a las ontologías indígenas en recursos

⁶⁰ Puar, *Terrorist assemblage*.

⁶¹ flores, *Romper el corazón del mundo*.

⁶² Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo*.

⁶³ De la Cadena, *Earth beings*.

analíticos sin compromiso con las luchas concretas de los pueblos que las sostienen. Hablar de cohabitación más-que-humana, por lo tanto, exige también preguntarse desde qué lugar hablamos, a quién le sirve nuestro discurso, y cómo nuestras propias prácticas – académicas, afectivas, alimentarias – pueden o no estar alineadas con las luchas por la vida en los territorios.

Por eso, más que formular grandes respuestas, este trabajo propone sostener la incomodidad. Habitar la pregunta: ¿cómo se hace lo multiespecie sin volverlo una consigna? ¿Cómo se practica lo multiespecie sin ingenuidad ni moralismo, pero también sin cinismo o comodismo?

Esta sección mostró que encarnar lo multiespecie implica reconocer la parcialidad, la contradicción y la violencia de nuestras cohabitaciones. Más que un horizonte armónico, se trata de una práctica situada, donde teoría y experiencia se contaminan mutuamente, y donde las decisiones concretas – qué comer, cómo habitar, a quién cuidar – se vuelven el terreno político de una ética más-que-humana.

3. Fricciones, ensamblajes y alianzas tácticas

Habitar lo multiespecie no es reconciliarse con el mundo ni aceptar pasivamente las contradicciones que nos atraviesan. Al contrario, se trata justamente de exponerse a ellas, sostenerlas, pero también es sobre actuar. La fricción, en el sentido que propone Anna Tsing,⁶⁴ no es una coartada para la inmovilidad ética, sino un recordatorio de que toda posibilidad de cohabitación se construye en medio de fuerzas que arrastran, tensionan y exigen toma de posición. Reconocer la complejidad de las relaciones más-que-humanas no implica relativizar la responsabilidad. No se trata de romantizar la contradicción, sino de asumir que justamente porque la cohabitación es conflictiva, es urgente intervenir en ella.

Pensar desde los ensamblajes^{65 66} no es celebrar el desorden como excusa para la indiferencia, sino entender que cada vínculo está hecho de materiales concretos: de alimentación, de territorio, de trabajo, de violencia y de cuidado. Y que, por lo tanto, **nuestras prácticas cotidianas son ya una forma de intervención política en esos ensamblajes.**

Si hasta aquí insistimos en desnaturalizar la teoría vacía de lo multiespecie en determinados espacios, este apartado busca avanzar hacia otro territorio: preguntarnos qué tipo de alianzas son posibles cuando no queremos romantizar la contradicción, pero tampoco anestesiarla. Se trata de sostener la incomodidad sin que eso sea una excusa para la inacción. De asumir que nuestras alianzas más-que-humanas pueden ser imperfectas, parciales y a veces contradictorias, pero que

⁶⁴ Tsing, *The mushroom at the end of the world*.

⁶⁵ Kirksey; Helmreich, *The emergence of multispecies ethnography*.

⁶⁶ Por "ensamblajes" se entiende aquí la noción desarrollada por autores como Kirksey y Helmreich (*The emergence of multispecies ethnography*) y Anna Tsing (*The mushroom at the end of the world*), que describe las configuraciones abiertas, contingentes y siempre parciales entre especies, materiales, tecnologías y fuerzas históricas. Lejos de ser totalidades estables o armónicas, los ensamblajes son formas precarias de cohabitación donde actores humanos y no humanos se afectan mutuamente, negocian y co-producen mundos bajo condiciones de poder desiguales y de historia situada. En esta perspectiva, ningún vínculo multiespecie es inocente o neutral: todo ensamblaje está atravesado por fricciones, dependencias forzadas y posibilidades de transformación inesperada.

deben ser también compromisos materiales y éticos con formas concretas de vida.⁶⁷ No basta con nombrar la opresión o teorizar la crisis, es necesario actuar sobre ella, desde donde estamos, con lo que tenemos, y sabiendo que también desde ahí producimos efectos.

Pensar desde los ensamblajes implica abandonar la idea de individuos autónomos y reconocer que toda forma de vida está compuesta, sostenida y modificada por otras. Pero incluso los ensamblajes son conflictivos... no son simbiosis ideales, sino configuraciones precarias, atravesadas por poder, por historia, por desigualdad. Un ejemplo de ello puede encontrarse en las redes micorrícicas que conectan árboles en un bosque: aunque facilitan el intercambio de nutrientes y la supervivencia colectiva, también generan jerarquías de dependencia donde algunas especies prosperan a costa de otras. Del mismo modo, los cardúmenes de peces, celebrados como metáforas de comunión, conviven con la violencia de la pesca industrial que los captura masivamente. Estos casos muestran cómo los ensamblajes multiespecie son siempre tácticos, frágiles y atravesados por tensiones materiales.

Es necesario recordar que no se trata solo de reconocer a los animales como sujetos, sino de cuestionar qué entendemos por sujeto, por vida, por agencia, y qué efectos tiene esa definición en los cuerpos concretos. En otras palabras, no basta con incluir más cuerpos en el campo moral: hay que desorganizar la moral misma. Por eso, una práctica multiespecie verdaderamente política no puede aspirar a restaurar una armonía perdida, sino a convivir con la asimetría, a aprender desde el desequilibrio y, sobre todo, a no desentenderse de la responsabilidad de especie.

En suma, pensar en fricciones y alianzas no es una invitación a la resignación ética, sino una apuesta por construir formas de resistencia y cuidado que nazcan desde la incomodidad, pero que no se detengan ahí. La política multiespecie no es un manifiesto, sino un campo de experimentación encarnada, donde el conflicto no es una coartada, sino un motor para la acción situada.

Este llamado a sostener la fricción como motor ético tiene ecos en otros campos críticos que también han enfrentado el riesgo de convertir la incomodidad en una estética de la inercia. Como señala Sara Ahmed,⁶⁸ reconocer la violencia estructural o la incomodidad institucional no es suficiente si esa denuncia no se traduce en prácticas concretas de transformación. La queja, dice Ahmed, solo se vuelve política cuando insiste, cuando interrumpe, cuando se encarna en acciones que desafían el orden establecido. En el mismo sentido, val flores⁶⁹ advierte que la teoría incómoda que solo nombra a la herida, pero no la habita, no la atraviesa, se vuelve simulacro de disidencia. El desafío, entonces, es sostener el conflicto sin romantizarlo, convertir la incomodidad en acción situada, en cuidado material y en alianzas que, aunque imperfectas, no se resignen a la inacción.

En esta dirección, González y Davidson⁷⁰ proponen pensar las alianzas salvajes como una forma de vínculo que no pasa por la domesticación, la pedagogía ni el consenso. Frente a un antiespecismo que a veces reproduce lógicas

⁶⁷ González; Davidson, *Alianzas salvajes*.

⁶⁸ Ahmed, *The promise of happiness*; Ahmed, *On being included*.

⁶⁹ flores, *Romper el corazón del mundo*.

⁷⁰ González; Davidson, *Alianzas salvajes*.

normativas – quién es sujeto de derecho, qué vidas importan, cómo debemos comportarnos, las alianzas salvajes se fundan en la fuga, en el exceso, en la impropiedad. Se trata de forjar vínculos desde el borde, entre cuerpos abyectos, *queer*, insumisos, desobedientes, discas. Entre vidas que no caben en la política tradicional, pero que siguen insistiendo.

Estas alianzas no buscan salvar a nadie. Son alianzas entre supervivencias, entre formas de vida que se rozan, se acompañan, se contaminan. No hay garantías, una vez que puede haber afecto, pero también terror; puede haber reconocimiento, pero también desborde. Lo importante es sostener esa potencia relacional sin querer fijarla, sin convertirla en un modelo o en una fórmula moral. Allí donde se espera orden, propongo inestabilidad; donde se espera coherencia, propongo deseo dislocado; donde se espera moral, propongo ética encarnada y responsabilidad afectiva.

Así, lo multiespecie no se convierte en un modelo de sociedad ideal, sino en una práctica cotidiana de cohabitación indisciplinada, de pregunta abierta, de intervención imperfecta pero necesaria. Una ética que se atreve a fallar, a ser impura, pero que no renuncia a su responsabilidad política frente a los cuerpos humanos y no humanos que siguen siendo explotados, asesinados o silenciados. Una política desde lo indomesticable, pero también desde lo concreto.

Aquí se argumentó que las fricciones y los ensamblajes no deben romantizarse como conexiones libres de conflicto, sino asumirse como configuraciones precarias donde la ética multiespecie se juega en la tensión. Reconocer alianzas tácticas implica aceptar su fragilidad y parcialidad, pero también su potencia política para interrumpir y transformar regímenes de explotación.

4. Resistencias animales y desobediencia interespecie

Si hasta aquí se insistió en la necesidad de una política multiespecie encarnada, capaz de sostener la incomodidad sin convertirla en coartada para la inercia, el siguiente paso es mirar hacia quienes, en medio de esas fricciones, ya están resistiendo. Porque mientras debatimos cómo habitar éticamente un mundo más-que-humano, hay cuerpos que ya lo están haciendo – desde el margen, desde el desvío, desde la negativa más elemental a colaborar con su propia explotación. Animales que interrumpen el flujo de producción, que desafían el control, que desobedecen las expectativas de docilidad y domesticación. No se trata de proyectar sobre ellos una narrativa épica, ni de romantizar sus gestos. Se trata, más bien, de reconocer que las fricciones interespecie no solo se juegan en el plano de la teoría o de la decisión humana: también se producen en el roce cotidiano de quienes, sin lenguaje articulado, **desordenan el orden de lo posible**.

Reconocer la resistencia animal no significa romantizar a los animales ni proyectar sobre ellos nuestras narrativas de emancipación.⁷¹ Pero tampoco significa negar que sus cuerpos, gestos y desvíos producen grietas en el orden que los explota. Durante décadas, las ciencias humanas y naturales leyeron el

⁷¹ Colling, *Animal resistance in the global capitalist era*.

comportamiento animal desde el reduccionismo: reflejo, instinto,⁷² error, automatismo. Toda fuga era clasificada como anomalía. Toda negativa a cooperar, como fallo técnico. Una vaca que se niega a avanzar en el matadero. Un pez que escapa de la red industrial. Un perro que muerde a un uniformado. Una gallina que se aferra a proteger a su cría bajo la lluvia ácida. Ninguno de estos actos cabía en las categorías de la política legítima.

Ejemplos concretos abundan: en 2018, una vaca llamada *Hermien* escapó de un camión rumbo al matadero en los Países Bajos y logró sobrevivir semanas en un bosque, convirtiéndose en símbolo de resistencia animal.⁷³ En 2021, un cerdo se fugó de un camión en Hong Kong y logró evadir durante horas a las autoridades, generando protestas públicas contra la industria cárnica.⁷⁴ Estos gestos de desobediencia animal se entrelazan con resistencias humanas, como sucedió en junio de 2020 frente a la planta empaquetadora JBS en Hyrum, Utah. Activistas por los derechos animales protestaron allí **tanto contra el sacrificio de animales como en solidaridad con trabajadores afectados por COVID-19 en el matadero**, denunciando las malas condiciones laborales y el trato brutal hacia los animales.⁷⁵ Estas escenas muestran que la resistencia interespecie no se limita a un plano simbólico, sino que produce interrupciones materiales en la maquinaria de explotación.

Sin embargo, como ha señalado Saidiya Hartman,⁷⁶ la resistencia no siempre requiere de grandes gestos heroicos ni de intencionalidades explícitas a los ojos de la humanidad hegemónica. Muchas veces se da en el rechazo mínimo, en la negativa a colaborar, en el movimiento torpe que interrumpe la máquina. La indisciplina no necesita ser espectacular ni consciente, basta con que desestabilice el flujo esperado de la explotación.

Las resistencias animales no son metáforas. Son interrupciones materiales de un sistema que insiste en transformar a los cuerpos en recursos. En el laboratorio, en el zoológico, en el matadero o en la pecera, esos actos – a menudo descalificados como anecdóticos – son expresiones concretas de insubordinación. Como recuerdan González y Davidson,⁷⁷ estas formas de desobediencia no operan desde una política de la representación, sino desde una política del gesto, de la fuga, del error. No hace falta que los animales hablen nuestro lenguaje, ni que compartan nuestras categorías éticas: basta con que incomoden, con que se nieguen a encajar.

Incluso en los espacios donde se promueve el bienestar animal o la conservación, la negativa de un animal a cooperar suele ser leída como obstáculo, como fracaso del adiestramiento o de la intervención. Pero ¿y si fuera, precisamente, una forma de dignidad? ¿Una afirmación de límites, de deseo, de existencia no domesticada?

Esta lectura de la resistencia animal abre, además, la posibilidad de pensar prácticas humanas que buscan sintonizar con esas fugas más-que-humanas. No desde la representación moral, sino desde la desobediencia material. El veganismo o formas de alimentación sin productos de origen animal, cuando escapan de su

⁷² Massumi, *What animals teach us about politics*.

⁷³ BBC News, *Hermien the cow escapes slaughter and wins reprieve in Netherlands*.

⁷⁴ South China Morning Post, *Runaway pig escapes from slaughter truck in Hong Kong*.

⁷⁵ Utah Public Radio, *Animal Rights Activists Protest JBS Slaughtering Animals*.

⁷⁶ Hartman, *Scenes of subjection*.

⁷⁷ González; Davidson, *Alianzas salvajes*.

versión neoliberal, colonial y purista, puede ser una de esas formas de alianza táctica.⁷⁸ No comer animales, en un sistema que depende estructuralmente de su muerte, es una forma de decir "no". Un gesto de fricción cotidiana que transforma el propio cuerpo en territorio de disputa.

Más aún, cuando esas prácticas antiespecistas se enraízan en contextos de precariedad, de racialización, de territorialidades campesinas o de disidencia sexual, deja de ser una práctica moral individual para convertirse en una ética situada, de sobrevivencia y de combate. Como ocurre con las resistencias animales, no se trata de buscar pureza, sino de sostener el conflicto, de elegir en qué sistemas participar y en cuáles no. Comer, en este sentido, es una intervención cotidiana en las relaciones interespecie. Una forma de decir: "aquí me niego", "aquí no colaboro", "aquí resisto".

Sin embargo, es necesario marcar que cualquier práctica antiespecista que pretenda ser políticamente significativa debe ser también sensible a las condiciones materiales y geopolíticas en las que se produce.⁷⁹ No se trata de imponer un "deber ser" universal ni de reproducir lógicas coloniales de corrección moral, sino de entender que las formas de resistencia y cuidado multiespecie son siempre situadas, parciales y mediadas por contextos de clase, raza, género y territorio. Exigir el mismo tipo de respuesta ética a una persona que vive en un barrio marginado, en un contexto de inseguridad alimentaria o en una comunidad campesina racializada que a un académico urbano y blanco con acceso a grandes redes de supermercados es reproducir una violencia epistémica y material. Por eso, el desafío no es estandarizar la práctica, sino pluralizarla, es decir, abrir espacios para que el antiespecismo y la resistencia multiespecie puedan expresarse de modos diversos, creativos y adaptados a cada realidad. Lo que se exige no es una pureza moral, sino una coherencia situada, una disposición a interrogar el propio lugar y las propias posibilidades de intervención sin caer en el cinismo o la inercia, pero tampoco en la imposición colonial.

Así como los animales interrumpen, sabotean o simplemente se rehúsan, también los cuerpos humanos pueden desafiar la maquinaria extractiva de la muerte sistemática. No desde un lugar de superioridad moral, sino desde la conciencia de que toda vida situada es también una frontera de lucha, una zona de fricción, un campo donde se decide cada día con quién vivir y contra qué morir.

Y todo esto exige revisar nuestras propias prácticas cotidianas, nuestros modos de alimentación, consumo, afecto y representación simbólica. Como han señalado autorías como Kim,⁸⁰ no basta con conmoverse ante la fuga de un cerdo o la mirada de un perro si seguimos sosteniendo, en nuestros actos diarios, el mismo sistema que los encierra y mata. La política multiespecie, si quiere ser más que un marco conceptual, tiene que afectar nuestras decisiones materiales: lo que comemos, lo que compramos, cómo nombramos a los animales, qué relatos producimos sobre ellos y, sobre todo, qué formas de colaboración o de complicidad con la violencia aceptamos o rechazamos. La resistencia multiespecie, entonces, no es solo algo que ocurre en los cuerpos de otros animales: también es una tarea humana, una práctica de desobediencia ética que se decide en el supermercado, en

⁷⁸ Davidson, *Repensando o veganismo*.

⁷⁹ Davidson, *Repensando o veganismo*.

⁸⁰ Kim, *Dangerous crossings*.

la mesa, en el lenguaje, en los afectos y en los cuerpos que elegimos cuidar o abandonar.

5. Conclusión: Ni metáfora ni consigna. Lo multiespecie como praxis encarnada y situada

Frente a la tentación de transformar lo multiespecie en una metáfora amable o en una consigna estética más dentro del repertorio académico, este trabajo insistió en su dimensión conflictiva, material y situada. Porque las alianzas más-que-humanas, lejos de ser un campo de armonía afectiva, son espacios de fricción, de desigualdad y de intervención política. Cohabitar no significa incluir más agentes en el campo moral, sino desmontar las estructuras que definen quién puede ser agente, quién es comestible, quién es visible y quién es sacrificable.

Una ética multiespecie situada no puede pensarse fuera de la historia, del territorio ni de las relaciones materiales que sostienen – o destruyen – la vida. Como han señalado autoras como González y Davidson⁸¹ y De la Cadena,⁸² no hay política más-que-humana que no sea también una política anticolonial, antiespecista y anticapitalista. No basta con sentir ternura por los animales, ni con escribir textos conmovedores sobre su agencia: es necesario afectar nuestras propias prácticas, interrogar nuestros consumos, cuestionar nuestros hábitos y reconfigurar nuestros vínculos cotidianos.

Esto no significa exigir una pureza moral imposible. Sin embargo, las prácticas éticas deben ser situadas, sensibles a las condiciones materiales, geopolíticas y afectivas de quienes las producen. No hay un único modelo de antiespecismo, ni una única forma legítima de aplicar lo multiespecie a nuestras vidas. Pero justamente por eso, cada quien, desde su lugar, está llamado a interrogarse: ¿cuáles son mis márgenes de acción? ¿Dónde puedo intervenir? ¿Cómo puedo incomodar el sistema que sostiene la violencia y opresión más-que-humana que denuncio?

La propuesta que aquí se sostiene no es la de una ética de la pureza, sino una ética de la implicación situada, donde teoría y práctica, cuerpo y lenguaje, afecto y territorio se entrelacen como parte de un mismo gesto de resistencia. Como plantea Haraway,⁸³ se trata de quedarse con el problema: no para resignarse a él, sino para tensionarlo, habitarlo y actuar desde ahí.

En última instancia, lo multiespecie, si quiere tener algún sentido político y ético hoy, no puede ser una zona de confort para quienes escribimos o pensamos sobre ello. Tiene que ser una práctica incómoda, una pregunta que arda en el cuerpo, una forma de relación que incomode al privilegio y que abra espacio para alianzas que, aunque inestables y frágiles, sean capaces de interrumpir el orden que mata.

No se trata de inventar un nuevo universal, sino de sostener la parcialidad, de asumir la contradicción sin romantizarla y, sobre todo, de elegir, una y otra vez, del lado de la vida en todas sus formas vulnerables, insurgentes y más-que-humanas.

⁸¹ González y Davidson, *Alianzas salvajes*.

⁸² De la Cadena, *Earth beings*.

⁸³ Haraway, *Staying with the trouble*.

Referencias

- AHMED, Sara. *On being included: Racism and diversity in institutional life*. Durham: Duke University Press, 2012.
- AHMED, Sara. *The promise of happiness*. Durham: Duke University Press, 2010.
- ANIMAL Rights Activists Protest JBS Slaughtering Animals, Stand In Solidarity With Employees. Utah Public Radio, 26 jun. 2020. Disponible en: <https://www.upr.org/utah-news/2020-06-26/animal-rights-activists-protest-jbs-slaughtering-animals-stand-in-solidarity-with-employees>. Acceso: 20 Jul. 2025.
- ÁVILA, Iván. Especismo antropocéntrico, veganismo moderno-colonial y configuración de formas-de-vida: una propuesta política (ya en marcha). *Desde Abajo*, 2018.
- BELCOURT, Billy-Ray. Animal Bodies, Colonial Subjects: (Re)Locating Animality in Decolonial Thought. *Societies*, v. 5, n. 1, p. 1-11, 2015.
- BELCOURT, Billy-Ray. *This Wound Will Not Heal the World*. Minnessota: Univ of Minnesota Press, 2019.
- BERLANT, Lauren Gail. *Cruel optimism*. Durham: Duke University Press, 2011.
- BOISSERON, Bénédicte. *Afro-Dog: Blackness and the animal question*. New York: Columbia University Press, 2018.
- COLLING, Sarat. *Animal Resistance in the Global Capitalist Era*. (The Animal Turn). East Lansing: Michigan State University Press, 2020.
- DAVIDSON, Martina. *Repensando o Veganismo: o feminismo e projetos decoloniais como ferramentas ético-políticas para um veganismo anticapitalista*. São Paulo: Amazon, 2021.
- DE LA CADENA, Marisol. *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Durham: Duke University Press, 2015.
- DELMAS, Magali A.; BURBANO, Vanessa Cuerel. The drivers of greenwashing. *Academy of Management Annals*, v. 5, n. 1, p. 64-101, 2011.
- DESPRET, Vinciane. *Que dirían los animales si les hiciéramos las preguntas correctas?* Trad. Paula Bombara. Buenos Aires: Katz Editores, 2016.
- FERNÁNDEZ, Laura. *Hacia mundos más animales: Cuerpos, afectos y ontologías en la antropología contemporánea*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2021.
- FLORES, val. *Romper el corazón del mundo: Modos fugitivos de hacer teoría*. Madrid: Continta me tienes, 2021.
- GONZÁLEZ, Anahí Gabriela; DAVIDSON, Martina. Alianzas salvajes: Hacia un animalismo decolonial, transfeminista y anticapacitista. *Desbordes*, 13(1), pp.11-54, 2022.
- HARAWAY, Donna Jeanne. *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.
- HARAWAY, Donna Jeanne. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

- HARTMAN, Saidiya V. *Scenes of subjection: Terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America*. New York: Oxford University Press, 1997.
- HARTMAN, Saidiya V. *Wayward lives, beautiful experiments: Intimate histories of social upheaval*. New York: W. W. Norton & Company, 2019.
- HERMIEN the cow escapes slaughter and wins reprieve in Netherlands. *BBC News*, 26 jan. 2018. Disponible en: <https://www.bbc.com/news/world-europe-42842613>. Acceso: 18 Jul. 2025.
- JOY, Melanie. *Why we love dogs, eat pigs, and wear cows: An introduction to carnism*. San Francisco: Conari Press, 2010.
- KIM, Claire Jean. *Dangerous crossings: Race, species, and nature in a multicultural age*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- KIRKSEY, Eben S.; HELMREICH, Stefan. The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, v. 25, n. 4, p. 545-576, 2010.
- KRENAK, Ailton Alves Lacerda. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LAUFER, William S. Social accountability and corporate greenwashing. *Journal of Business Ethics*, v. 43, n. 3, p. 253-261, 2003.
- MASSUMI, Brian. *What animals teach us about politics*. Durham: Duke University Press, 2016.
- MBEMBE, Achille. Necropolitics. *Public Culture*, v. 15, n. 1, p. 11-40, 2003.
- MICARELLI, Carla. Aracnoestéticas: redes de afecto y política en el arte contemporáneo. *Revista Análisis*, Bogotá, v. 2, n. 1, 2020.
- OLIVEIRA, Fabio A. G. *Especismo estrutural: os animais não humanos como um grupo oprimido*. In: PARENTE, Ádna; DANNER, Fernando; SILVA, Maria Alice da (orgs). *Animalidades: fundamentos, aplicações e desafios contemporâneos*, 2021. Disponível em: <https://www.editorafi.org/268animalidades>. Acceso: 18 Jul. 2025.
- PONCE, Daniel. *El antiespecismo desde abajo: Veganismo popular y justicia social*. Santiago de Chile: Editorial Elefante, 2021.
- PUAR, Jasbir K. *Terrorist assemblages: Homonationalism in queer times*. Durham: Duke University Press, 2007.
- PUIG DE LA BELLACASA, María. *Matters of care: Speculative ethics in more than human worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.
- RUNAWAY pig escapes from slaughter truck in Hong Kong. *South China Morning Post*, 2021. Disponible en: <https://www.scmp.com/news/hong-kong/society/article/3152534/runaway-pig-escapes-slaughter-truck-hong-kong>. Acceso: 18 Jul. 2025.
- SANBONMATSU, John. *Critical theory and animal liberation*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2011.
- SVAMPA, Maristella. *Las Fronteras del Neoextrativismo en América Latina: conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Alemania: Bielefeld University Press, 2019.
- TAYLOR, Sunaura. *Beasts of burden: animal and disability liberation*. New York: New Press, 2017.

TSING, Anna Lowenhaupt. *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

VAN DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben S.; MÜNSTER, Ursula. Multispecies studies: Cultivating arts of attentiveness. *Environmental Humanities*, v. 8, n. 1, p. 1-23, 2016.

YOUNG, Iris. Five faces of oppression. *The Philosophical Forum*, v. XIX, n. 4, Summer. 1990.



Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

DOSSIÊ ESPECIAL

ARTE GÓSMICA, REDUTO DE POLÍTICAS PLANETÁRIAS*

*GOSMIC ART, STRONGHOLD OF PLANETARY POLITICS**ARTE GÓSMICO, FORTALEZA DE LA POLÍTICA PLANETARIA*Mateus Scota  Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR), Curitiba, PR,
Brasil

* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Submetido em: 09/03/2025

Aceito em: 26/08/2025

Publicado em: 07/10/2025

Como citar: SCOTA, Mateus. Arte gósmica, reduto de políticas planetárias. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e57986, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.57986

Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Mateus Scota é artista da performance e professor do curso de Bacharelado em Dança da Unespar. Pesquisa o campo das Artes Vivas, estudando relações humano-animais e ecologia das práticas transespecíficas tendo da performance como lente epistemológica.

Resumo

Este texto desenvolve conceitualmente a ideia de uma arte gósmica, ligada aos fazeres corpo-casca-casa de distintos animais arquitetos. O termo arte gósmica surge de uma pesquisa de doutoramento em Artes Cênicas na qual o autor estudou as cracas – crustáceos sésseis que habitam as zonas entre-marés – e propõe uma transformação da noção do cósmico – a força que monopoliza a descrição do real pela arquitetura de relações numinosas, imensuráveis e que regem as relações para-além do humano – para a noção do (neologismo) *gósmico*, para tratar das forças viscerais, dos corpos de gosma, da meleca, do aglomerado orgânico que produz desdobramentos sobre si mesmo como práticas de criação de territórios. A arte gósmica propõe-se a instituir relações em ecologias de práticas planetárias, devolvendo aos corpos-da-terra, àqueles que habitam o planeta Terra, a capacidade de atuar em relação com o meio e como forças sutis em operação e constituição da paisagem.

Palavras-chave

Arte gósmica; cracas; performance animal; território.

Abstract

This text conceptually develops the idea of a gosmic art, linked to the body-shell-house activities of different animal architects. The term gosmic art arises from a doctoral research in Performing Arts in which the author studied barnacles – sessile crustaceans that inhabit intertidal zones – and proposes a transformation of the notion of the cosmic – the force that monopolizes the description of reality through the architecture of numinous, immeasurable relations that govern relations beyond the human – to the notion of the (neologism) *gosmic*, to deal with visceral forces, bodies of gosma, slime, the organic agglomeration that produces unfoldings upon itself as practices of creating territories. Gosmic art proposes to establish relationships in ecologies of planetary practices, returning to the bodies of the earth, to those who inhabit planet Earth, the capacity to act in relation to the environment and as subtle forces in the operation and constitution of the landscape.

Keywords

Gosmic art; barnacles; animal performance; territory.

Resumen

Este texto desarrolla conceptualmente la idea de un arte gósmico, vinculado a las actividades cuerpo-carcasa-casa de diferentes animales arquitectónicos. El término “arte gósmico” proviene de una investigación de doctorado en Artes Escénicas en la que el autor estudió los percebes – crustáceos sésiles que habitan zonas intermareales – y propone una transformación de la noción de lo cósmico – la fuerza que monopoliza la descripción de la realidad a través de la arquitectura de relaciones numinosas, inmensurables que gobiernan relaciones más allá de lo humano – a la noción de lo (neologismo) *gósmico*, para tratar de fuerzas viscerales, cuerpos viscosos, de moco, la aglomeración orgánica que produce despliegues sobre sí misma como prácticas de creación de territorios. El arte gósmico propone establecer relaciones en ecologías de prácticas planetarias, devolviendo a los cuerpos de la tierra, a quienes habitamos el planeta Tierra, la capacidad de actuar en relación con el medio ambiente y como fuerzas sutiles en el funcionamiento y constitución del paisaje.

Palavras clave

Arte gósmico; percebes; performance animal; territorio.

Introdução

Este texto começa com um exercício de materialização. Gostaria de convidar o leitor para sondar o que está imediatamente latente na percepção. Pegue um lápis, um papel e me acompanhe. Desenhe suas visualizações, da maneira como a imaginação as conduzir, frase por frase. Após cada frase lida, retorne ao desenho e o complemento.

Um corpo mole revestido por um corpo duro | um corpo envolto pelas dobras da própria matéria que o constitui | corpo empacotado | edificado a partir da matéria-meio | Que corpo é esse que se dobra e redobra para envolver em si próprio? | Um corpo que é casca, que é casa, que é cerâmica, que requer manutenção constante, transformando suas qualidades para, em suas dobras, resguardar a si próprio. | Um corpo adaptado ao ambiente que o cerca e o constitui.

Agora, peço que pare a leitura por um minuto ou dois e aprecie o desenho elaborado.

1. Fazer Corpo-Casca-Casa e Território

A proposta acima objetiva averiguar os povoamentos imaginários em torno da nossa percepção que, em sua grande maioria, projeta uma figura humanoide bípede, como referência de corpo/corporalidade. O fragmento acima, descrito para o desenho, é a descrição de uma *craca*, realizada pelo autor deste escrito. Cracas são crustáceos sésseis que habitam as zonas entre-marés, são pequenos corpos moles, revestidos por formações cerâmicas de nácar, vivem coladas às rochas à beira-mar como pequenos vulcãozinhos com uma abertura em fenda no topo. É de uma artisticidade destes corpos-outros que este texto procura versar: corpos não habituais nos discursos da arte e da artesanaria, corpos silenciados e reduzidos a figuras de fundo, bestializados, desaculturados, desapropriados de seus próprios territórios e desapropriados de seus protocolos de biossocialidade intra e interespecíficos. Em suma, de *corpos animais* e de suas condições de estabelecimento de territórios, bem como, de um exercício artísticos próprio.

Início pela conceituação de algumas ideias que emergem da pesquisa sobre estes corpos, sobre suas formas de existir e de fazer-com, sobre seus hábitos comportamentais e a artisticidade característica de seus fazeres corpo-casca-casa que nos friccionam com uma realidade mais imediata que a *cosmologia* como arquitetura ordenativa da existência. A proposição que trago, abarca a transformação de uma abordagem pautada pela ideia de *cósmico* – a força que monopoliza a descrição do real pela arquitetura de relações numinosas, imensuráveis e que regem as relações para-além do humano – para a noção do (neologismo) *gósmico*, para tratar das forças viscerais, dos corpos de gosma, da meleca, do aglomerado orgânico que produz desdobramentos sobre si mesmo, construção orgânica e dinâmica que institui relações em *ecologias de práticas*¹

¹ Ecologia de práticas é um conceito da filósofa belga Isabelle Stengers que define a “[...] invenção das maneiras que poderiam ensinar a fazer coexistir práticas diferentes, respondendo a obrigações divergentes.” (Stengers, *A proposição*)

planetárias. A palavra *gósmico* propõe, portanto, devolver aos corpos-da-terra,² àqueles que habitam o planeta Terra, a capacidade de atuar como *holoentes*³ (sujeitos sempre-mais que sua unidade, holobiontes), em relação com o meio e como forças sutis em operação e constituição da paisagem.

O conceito de uma *arte gósmica* – que surge da existência de um *corpo gósmico*, de um corpo mole e de melecas, interno ao corpo duro, cerâmico – surge em minha poética⁴ a partir do processo de pesquisa-criação de doutoramento no qual me dediquei ao estudo das *cracas*, animais encontrados em todas as regiões litorâneas deste planeta, coladas às superfícies balneáveis pela água do mar, como rochas, madeira, restos de cordas, cascos de embarcações e corpos de outros animais marinhos como baleias e tartarugas. Naquele momento eu residia em uma casa à margem do canal da Barra da Lagoa, Ilha de Florianópolis, a poucos metros do mar. Minha relação com as cracas foi inevitável, elas estavam por todos os lugares, desde as laterais de minha bateira (uma espécie de canoa de fundo reto e popa quadrada) até nas areias da praia que eu visitava todos os dias. Minha curiosidade por seus fazeres corpo-casca-casa cerâmicos deu lugar a um longo processo de pesquisa que transita desde o estudo empírico, até a criação artística.

Rebecca A. Metzler e outros pesquisadores⁵ descobriram que após a eclosão dos ovos embrionados das cracas adultas, com a consequente liberação de larvas na coluna d'água, as pequenas larvas de craca denominadas *náuplio*⁶ (de *nau*, nadar ou navegar) passam por seis estágios de transformação ligados ao desenvolvimento de seu corpo larval, sendo o último um estágio de nome diferente, denominado *cípride* (de *cipri*, chifre), um estágio não-alimentar, no qual as larvas buscam por sinais de territorialização de outras cracas para encontrar substrato adequado para se fixar e metamorfosear em uma juvenil sésil – uma pequena craca fixa. Até então, as cracas são minúsculas larvas que nadam pela coluna de água alimentando-se e procurando sinais (pistas químicas e luminosas muito poderosas) de territorialização populacional. A questão de interesse que perpassa o desenvolvimento das cracas está localizada, para mim, na solidificação de uma cutícula gelatinosa em torno do corpo da larva cípride recém fixada no substrato, uma formação cerâmica única que é denominada de *incrustação* – o acúmulo populacional das cracas. Craca é o nome destes pequenos animais, mas, também, é um termo vago para sujeira, para camada de cascas duras que se aglomeram e revestem embarcações, píeres e trapiches, causando danos milionários à indústria naval e atrasando o deslocamento das embarcações, motivo pelo qual estes animais são raspados periodicamente das superfícies que habitam, sendo desapropriados de seus territórios.

O estudo de Metzler detalha que, algumas horas após a metamorfose da larva cípride em um jovem sésil, uma matriz orgânica mole e transparente

cosmopolítica, p. 445). Gosto de pensar a ecologia de práticas como encadeamentos concrescentes de atividades que poderíamos pensar como isoladas ou aleatórias, mas que se mostram como práticas intercambiantes.

² Por “-da-terra” quero dizer do planeta terra, não apenas àqueles que habitam as zonas secas. Pelo contrário, este pensamento surge da observação da vida nos limites da terra e do mar, das zonas interditaes como mídia que atesta a evolução das formas de vida para ambientes bivalentes.

³ Haraway, *Ficar com o problema*, p. 121.

⁴ Scotia, *A poética das cracas*. O entendimento de arte gósmica, naquele momento, já tratava do modo de existir, criar e associar-se das cracas.

⁵ Metzler; et al, *Amphibalanus amphitrite begins exoskeleton mineralization within 48 hours of metamorphosis*.

⁶ Ver Darwin, *A Monograph on the Sub-class Cirripedia* e Müller, *Para Darwin*.

(gelatinosa) das placas que compõe o exoesqueleto (o corpo-casca-casa duro) do animal já é reconhecível, embora este processo não se inicie antes de três horas após a metamorfose em jovem sésil. O estudo também aponta que a mineralização (e, portanto, fortalecimento) desta matriz orgânica mole em um exoesqueleto mais rígido é um processo que se inicia menos de 48 (quarenta e oito) horas após a metamorfose, ou seja, após a fixação da juvenil sésil em um substrato. Uma vez criado e instalado, este corpo-casca-casa duro da craca deixa rastros químicos na superfície (mesmo que removido), indicando uma zona possível de territorialização para outras cracas jovens.

O que me interessa destacar, na construção de uma atividade artísticosa das cracas, é que o corpo-casca-casa mineral da craca se solidifica a partir de um formato de placas, daí algumas espécies recebem nomes como *Tetraclita stalactifera* – uma craca cujo corpo-casca-casa solidifica-se por uma matriz de quatro placas (tetra). Dito de outra maneira, o corpo-casca-casa da craca não apresenta solidificação em formato de uma cúpula (ou vulcão) de peça única. A medida em que o corpo interior (mole) cresce, a craca necessita realizar manutenções em seu corpo-casca-casa externo para ampliar a forma que a limita. Este processo de manutenção é chamado *fase de muda*, comum aos crustáceos, embora as cracas não abandonem totalmente a formação externa (dura) na fase de muda, da mesma maneira que outros crustáceos como os camarões e os siris. O animal secreta uma substância que amolece a cutícula interna – sobretudo a cutícula que compõe a base da casca –, expande a distância entre as placas calcificadas e secreta uma nova cutícula gelatinosa entre as partes, realizando assim um processo de manutenção do corpo-casca-casa que a protege. Em outras palavras, o corpo-casca-casa duro cresce e se expande em tamanho, como uma peça cerâmica única e viva.



Figura 1

Desenho de estudo do
fazer corpo-casca-casa
das cracas, 2023

Fonte: Scota, *A poética
das cracas*.

Apesar de ser construído e reparado de uma maneira semelhante para todas as espécies de cracas (e existem muitas espécies extremamente diferentes), este corpo externo, exposto às intempéries, é único em sua expressividade arquitetônica. Os formatos têm importância nas edificações das cracas. São capazes de isolar ambientes interno e externo, protegendo o corpo mole interno da ausência de umidade e do calor do sol. Tais corpos são resistentes a pressão externa como bater das ondas sobre as rochas e o impacto do peso de outros animais, além disso,

permitem que as cracas filtrem a água do mar para se alimentar (a partir da abertura de um orifício superior), entre outras utilidades que dotam a forma de uma importância singular para cada espécie.

O fazer artístico de um corpo cerâmico a partir de fluidos corporais especializados que são secretados e modelados (compostos de gosma, de nácar) pelo corpo mole interno marcam a realização de manutenções (reparações) minuciosas e de sofisticação arquitetônica, mas esta não é uma especificidade única do comportamento das cracas. Há inúmeros animais arquitetos, como as vespas oleiras, as aranhas, o joão-de-barro, as abelhas, as larvas de mosca d'água, os castores, para citar alguns casos⁷ no comportamento animal em que a produção de objetos requer preparação e manutenção. A especificidade das cracas chamou-me a atenção pela coincidência entre o fazer-corpo, o fazer-casca (fazer incrustação) e o fazer-casa, atos ligados a um princípio estético que visa territorializar o meio pelo enquadramento dos sentidos, capacitando os corpos a se relacionarem com o ambiente (mesmo que a borda mais externa seja mais dura e menos sensível – e, aqui, estou me arriscando a deduzir que a casca seja menos sensível que o corpo mole interno, pois não sei se o aparato externo oferece algum tipo de informação sensível ou vibrátil à craca), unindo utilidade à expressividade.



Figura 2

Quando o fazer-corpo, fazer-casca e o fazer-casa coincidem, 2024. Edifício de cracas, ou, craca sobre craca sobre craca.

Fonte: Arquivo pessoal.

A arte gósmica não se resume ao comportamento artístico das cracas, ela se estende às produções plásticas de uma série de outros animais cuja intenção é separar a casa do mundo, o território do meio, a adoção de estratégias de segurança contra a predação que envolvem a manipulação do meio para a construção de algo que excede a mera sobrevivência e escoa em direção à enunciação de sinais (aos corpos intrusos), sinais que possuem uma função específica, mas que também escapam de seus planos objetivos de existência.

⁷ Pode-se encontrar uma série de referências às construções animais no livro *Animais Arquitetos* (2024) de Juhani Pallasmaa.

2. Alguns conceitos em movimento

A esta altura é preciso definir os limites do território conceitual que procuro discorrer. Esta definição é um exercício criativo para pensar a arte para além do humano, além de nossa esfera de domínio. Desta maneira, criei um pequeno glossário de definições em processo constante de revisitação e redefinição.

Reduto: (*Oxford Languages*) 1. obra fortificada no interior de outra, com a finalidade de servir para a última resistência. 2. Espaço fechado. 3. recinto demarcado. 4. ponto de concentração. Em minha definição, uso reduto como *lugar de acolhimento, ponto de articulação das pessoalidades, daquilo que é próprio ou pessoal e que pode constituir base para [...]*.

Corpo Gósmico: O corpo gósmico pode ser entendido como um corpo conectado ao meio pelas vísceras, pelos fluidos, pelos líquidos, cuja origem é o meio e fluem para dentro e para fora do corpo. É um corpo visceral, de sobras, de excessos, um corpo que não se encaixa necessariamente na ideia de um corpo cósmico porque este é um corpo *situado*. Um corpo gósmico é um corpo relacional, específico de um planeta, um corpo que se encontra em ecoperformatividade contextual – não se pode separar de sua relação com o meio em que se encontra. Sendo assim, o corpo gósmico é específico de um lugar planetário, de um meio. Cada corpo gósmico é específico da dinâmica geológica de um ecossistema do planeta, elaborado a partir das linhas de seus campos gravitacionais, a partir de agentes naturais e artificiais que constituem o ambiente humano-animal-vegetal-mineral-etc. no qual se encontra. O lugar dos corpos gósmicos é uma fina camada fluida entre a estratosfera e alguns poucos metros abaixo da superfície terrena do planeta. É um corpo sobretudo de limitações e de diferenças porque o ambiente é diverso no espaço planetário. Os corpos gósmicos possuem limites expandidos, não reduzindo-se à sua carnalidade, aos limites físicos da pele, justamente por estarem em co-composição para com o meio.

Arte Gósmica: A arte gósmica inicia por meu interesse com a poética gósmica própria das cracas, ligada aos seus fazeres cerâmicos *corpo-casca-casa* e ao seu comportamento gregário de *compor incrustações* (aspecto existencial próprio das práticas territoriais destes animais) para desenvolver-se como uma expressão/expressividade própria do fazer-corpo e fazer relacional dos corpos gósmicos. A arte gósmica pode ser entendida, aqui, como a produção plástica ou corporal que enquadra sensações no meio, produção que excede a mera sobrevivência.⁸ A arte gósmica pode ser uma feitiçaria de território, de demarcação do lugar do corpo, de composição de um arranjo estético capaz de atrair a atenção do outro – seja por finalidades biológico-reprodutivas ou pela pura obtenção de prazer. De forma alguma esta proposta trata de contrapor uma arte cósmica – ligada às práticas de cosmologias, mas situá-la como produção orgânica, como articulação de corpos edificados por fluidos especializados que o conectam (por

⁸ Ver Grosz, *Caos, Art, Territory*.

dependência) ao meio no qual habitam – portanto, sendo uma expressão gósmica por definição.

O matemático e filósofo Alfred North Whitehead, ao discutir as relações de aspecto contraditório na tendência da natureza, escreve que:

Mesmo as mais íntimas ações dos animais são atividades modificadoras do meio ambiente. Os seres vivos mais elementares simplesmente fazem com que o alimento flutue para o seu interior. Os animais superiores perseguem o seu alimento, capturam-no e mastigam-no. Agindo dessa maneira, estão transformando o ambiente em seu próprio benefício. Alguns animais fazem escavações em busca de alimento, outros emboscam suas presas. Naturalmente, todas essas operações se enquadram na doutrina comum de adaptação ao meio ambiente, mas elas são expressas de forma muito inadequada por essa afirmação, que mascara facilmente a realidade dos fatos.⁹

O que Whitehead destaca como uma inadequação à doutrina de adaptação ao meio foi formulada pelo autor como uma tese que explicaria o ataque ao meio (a modificação ou alteração do entorno) como um impulso organizado em três etapas, sendo elas (1) viver, (2) viver bem e (3) viver melhor. A primeira envolve o estar vivo, a segunda estar vivo e se satisfazer, para posteriormente conquistar um aumento da satisfação. Para o filósofo, a função principal da razão é orientar o ataque ao meio,¹⁰ a alteração do entorno, para desenvolvimento de conforto e satisfação. A arte gósmica envolve a produção de excessos apelativos, também como forma de atingir conforto e prazer, partindo do enquadramento de territórios sobre o meio (em ataque ativo) como forma de compor sensações latentes poderosas.



Figura 3

Ninho-casa de cera e barro sobre tijolos, bioarquitetura das vespas oleiras para dezessete novas vespas, 2024. Rio Grande do Sul, Brasil.

Fonte: Arquivo pessoal. Destaca-se a composição de cerâmica sobre cerâmica.

⁹ Whitehead, *A função da razão*, p. 5.

¹⁰ Whitehead, *A função da razão*, p. 5.

Política Planetária: Denomino política planetária as relações (de domínio, de transformação, de expulsão, de agrupamento, de alteração, de negociação – tomada, perda e retomada de espaço, de constituição de *comunidades híbridas*,¹¹ etc.) entre os corpos distintos e o meio planetário, em ecoperformatividade. Também pode ser definida como as práticas comuns entre corpos não-humanos e forças *mais-que-humanas*¹² na composição de circuitos ecológicos. É importante destacar que o conceito de corpo, nesta reflexão, não se reduz ao modelo antropocêntrico de corpo. Uma política planetária abrange um arranjo de forças-caos em co-composição, atuando em uma hierarquia entrelaçada de relações sutis na constituição da paisagem, na constituição de um meio potencial. Suas práticas não estão reduzidas às práticas de bem-viver; elas envolvem todas as práticas entre espécies distintas, incluindo as de extermínio, de predação, de ataque ao meio e de transformação dos corpos em alimento, desacelerando a concepção de política como a construção de um mundo comum unicamente bom.¹³

3. Práticas de Território

Ao contrário do que o senso comum da linguagem possa fazer imaginar, a arte gósmica e o corpo gósmico não tratam da produção por/de uma meleca amorfa, mas antes da especificidade da vida em suas potenciais variações, da elaboração evolucionária das moléculas orgânicas simples até as mais complexas e a (re)elaboração do ambiente, em suma, da ação dos corpos vivos sobre o meio – situados entre a genética, o ambiente e as relações com as forças mais-que-humanas.

A proposição de uma arte gósmica entende a tecnologia que nasce da prática do corpo em relação ao meio como extensão das vísceras, uma vez que é de sua ação sobre o meio que a tecnologia surge. Há muita comida (gasto energético) implicada no lento progresso de criação, ajuste e funcionamento da máquina. Há muito corpo humano e animal, vegetal, mineral implicado na existência das tecnologias. Estamos nos deslocando por um território *composto*,¹⁴ não um pós-humanismo da ficção científica cinematográfica no qual as fronteiras humanas se tornam pós-orgânicas, senão aquele em que o orgânico e o tecnológico já estão em imbricação constante. Francisco Rüdiger¹⁵ percorre em seu estudo histórico do pós-humanismo os paradigmas fundadores da corrente de pensamento, quando escreveu sobre a postulação de alguns defensores do movimento em “[...] princípios de sua *autoformação* e de um caráter transcendente [...]”,¹⁶ aspecto contra o qual a corrente de pensamento que vem de Haraway parece se opor, entendendo a não existência de princípios de *autoformação*, uma vez que há codependência entre o corpo e o meio.

¹¹ Lestel, *A animalidade, o humano e as “comunidades híbridas”*.

¹² Manning, *The Minor Gesture*. Uso o termo mais-que-humano para definir a potência de algo-fazendo, o acontecimento do mundo sem, necessariamente, a intencionalidade humana. O humano participa dos processos em acontecimento.

¹³ Stengers, *A proposição cosmopolítica*, p. 446.

¹⁴ Haraway, *Ficar com o problema*, p. 63.

¹⁵ Rüdiger, *Breve história do pós-humanismo*.

¹⁶ Rüdiger, *Breve história do pós-humanismo*, p. 3, grifo nosso.

Em outras palavras, o ciborgue composto é produto tanto das forças que tensionam a tecnologia quanto das forças naturais que o nutrem e o potencializam como condições de existência. Não nos alimentamos de radiação, embora ela seja vital aos processos metabólicos dos corpos. O sol é um astro do cosmos, mas não nos tornamos corpos cósmicos por sua relação direta de incidência sobre nós. Nossos corpos só existem à medida das trocas com o meio, sendo o sol uma *tecnologia* (no sentido que o estudo da mídia de John Durham Peters¹⁷ nos leva a pensar) natural ao corpo. Ele é parte do corpo à medida que maquina as operações de troca, atua sobre a máquina-corpo, desde sua influência em produções hormonais e metabólicas, até sua imposição evolutiva no desenvolvimento de uma pele coberta por uma quantidade específica de pelos que a protege de queimaduras de insolação, mas permite que uma quantidade dos raios solares atravesse e seja absorvida pelo corpo. À título de contraponto, entre os cetáceos, o desenvolvimento corporal se dá de maneira diferente daquele dos humanos, tendo em vista as condições do meio em que evoluíram para habitar.¹⁸

Figura 4

Favos, casulo e cupinzeiro: produções animais registradas em Ibarama (RS, 2023, duas imagens da esquerda) e Yvy Porã, São Pedro de Alcântara (SC, 2024, imagem à direita).
Fonte: Arquivo pessoal.



Da relação entre os corpos humanos e este elemento primal à vida deriva uma série de estratégias compositivas de vestuário e acessórios, posteriormente estratégias arquitetônicas, etc. Na produção artística surgem as técnicas de representação do real que visam mimetizar os elementos da realidade, viabilizando o surgimento dos elementos cênicos, pictóricos e da expressividade plástica em geral. Mas no fazer animal, esses elementos ganham outra roupagem, voltando-se à produção de territórios, onde a linha entre utilidade e expressividade é mais tênue.

A arte gósmica atesta uma relação mais próxima entre o fazer-corpo e o fazer-casa, sendo que muitas vezes ambos estão coimbricados. Os limites do corpo expandido não acabam na forma (na pele), eles se fundem ao meio pelas vísceras, pela pele, pela energia que é capaz de ser absorvida e metabolizada, pelas holobioses¹⁹ capazes de operar trocas mútuas.

4. Conclusões (em processo)

“O rio de Piracicaba | Vai jogar água pra fora | Quando chegar a água | Dos olhos de alguém que chora”.²⁰ A letra acima é parte de uma música que embalou

¹⁷ Peters, *De cetáceos e navios; ou, as amarras do nosso ser*.

¹⁸ Para mais informações, ver Peters, *The Marvelous Clouds*.

¹⁹ Haraway, *Ficar com o problema*; Canuto, *Modelagem de interações inseto simbiote*.

²⁰ Santos, *Rio de Lágrimas*. Você pode ouvir a música, gravada por outros artistas, em https://www.youtube.com/watch?v=9P_UEZYVvy0&t=47s.

diversas casas do sul do Brasil ao amanhecer dos anos 2000-2010. Escrita por Lourival dos Santos (e outros dois compositores), ela reúne o caminho das águas às emoções humanas – reservando, aqui, toda a licença poética – sob a perspectiva de uma expressão corpo-gósmica. Se a literatura de ficção faz parte do imaginário pós-humano, a poesia e a música por excelência também o podem ser parte do composto de que trata Haraway. As águas do corpo já foram águas de outros corpos, águas de rios, águas subterrâneas, chuvas, etc. Da mesma forma que elas se tornarão novamente essas águas, em um ciclo renovável entre o fora, o dentro, o dentro ínfimo celular e o retorno ao fora novamente. Para Lourival a água torna-se canção capaz de transbordar rios, mas, inicialmente, capaz de enquadrar um território melódico de rima ou de um jogo de temporalidades rítmicas, apelando à traição das palavras para compor sensações despertadas, oriundas do caos-vida.

O que está em jogo, neste pensamento, é a noção de *um mundo visto (maquinado ou operado) de fora* pela noção de *um mundo experienciado (maquinado ou operado) de dentro*. Para a professora Maria Teresa Teixeira, uma importante tradutora de Whitehead para a língua portuguesa,

A análise filosófica mais comum da percepção baseia-se nos dados dos sentidos, que são a nossa maneira de etiquetar a relação daquilo a que chamamos as nossas sensações com o mundo exterior. A doutrina de Whitehead, por outro lado, preconiza que a experiência directa é normalmente ignorada. Consequentemente, a nossa percepção omite parcialmente aquilo que experimentamos. "Os filósofos desdenharam da informação sobre o universo obtida através das sensações viscerais e concentraram-se nas sensações visuais."²¹

As cracas trocaram, em termos processuais evolutivos, a incrível mobilidade articular dos crustáceos pela sessilidade, assim como a capacidade de nadar na corrente de água pelo desenvolvimento de um corpo-casca-casa (exoesqueleto) rígido. Ao mesmo tempo, em sua fase larval, elas desenvolvem olhos compostos que, acredita-se, sirvam para auxiliar o animal com a percepção de sinais luminosos específicos emitidos por cracas adultas, indicando possíveis superfícies territorializadas habitáveis, mas logo após sua transformação em juvenil sésil os olhos involuem, possivelmente concentrando-se em sensações viscerais. Que informações sobre o universo uma craca é capaz de apreender? Minha pista é que seus corpos-casca-casa externos atestam evolutivamente as informações integradas pelos corpos moles, eles são o processo e o produto dessa relação.

Mencionei, anteriormente, que o corpo gósmico é um corpo situado (contextual) entre a estratosfera e alguns poucos metros abaixo do solo. Bruno Latour²² denomina esta zona de vida como *zona crítica*, de acordo com Alyne Costa um conceito que resgata das ciências da terra, para quem " [...] toda a possibilidade de vida se concentra numa 'minúscula zona de alguns quilômetros de espessura entre a atmosfera e as rochas-mães.'" ²³ Sobre uma tensão entre o modelo cósmico e as práticas Terrenas, Alyne Costa escreve que

Enquanto a Terra era pensada como uma totalidade estável e acabada, aquilo que Latour chama de "ciências da natureza-universo" – que tratam de fenômenos que se passam fora da

²¹ Teixeira, *Percepção e linguagem*, s/d.

²² Latour, *Onde aterrar?*

²³ Costa, *Aquí quem fala é da terra*, p. 148.

zona crítica – encarnavam o modelo áureo da prática científica, com sua “epistemologia arrogante e desinteressada” pelo que se passava no mundo visto de dentro.²⁴

O reduto das políticas planetárias interespecíficas concentra-se sobretudo no ato de situar ou ressituar os corpos vivos como parte de processos coimbricados e, neste caso, pensá-los como agentes gósmicos visceralmente fundidos a esta zona crítica latouriana. É preciso devolver a política ao seu campo para salvá-la de uma política da pós-política.²⁵ As cracas, animais de comportamento gregário, tem muito a nos ensinar sobre as práticas políticas de estar neste mundo e sobretudo de *ficar com os problemas*²⁶ que envolvam as trocas entre corpo e meio, entre ocupação territorial e extermínio populacional. Elas podem nos ensinar a construir mundos coletivos em meio ao caos. E não apenas as cracas, mas uma série de outros animais cujas estratégias de vida, bem como as estratégias arquitetônicas, são capazes de nos ensinar modelos de previsibilidade para o enfrentamento das forças-caos naturais, bem como de alterar significativamente o ambiente. O florescimento do interesse humano pelo desenvolvimento de outras estratégias de construção, como a *bioarquitetura*, a micotectura, o concreto pulverizado sobre estruturas infladas, os bioconcretos, entre outras possibilidades que são próprias da área da biônica, afirmam um poder intuitivo (um saber próprio) dos modos de fazer das outras espécies.

Os escritos de Latour e de Haraway destacam o papel da globalização como um agente de abstração despolitizante, a partir da ideia de que todos estamos conectados a tudo, quando, na verdade, tudo e todos estão conectados a alguma coisa contextual. “Ninguém vive em todos os lugares; todo mundo vive em algum lugar.”²⁷ A situação (*situ*, de *local* ou *lugar*) nos permite desvincularmo-nos do circuito cósmico para nos encontrarmos na particularidade planetária. É das vísceras do planeta que as nossas são forjadas, é de seu campo de expressão e da força dos mecanismos evolutivos que nossos planos de composição passam à existência, ganham materialidade e tornam-se redutos ecológicos das práticas planetárias. É de um campo paisagístico entre atmosfera e o subsolo, e de todas as condições físicas e químicas que qualificam este espaço-tempo, que as variações de potencialidade tornam o corpo gósmico produtor de uma arte gósmica, sendo esta última processo e produto dos modos de fazer-viver e das práticas de biossocialidade intra, inter e transespecíficas.

Assim, a arte gósmica torna-se lugar de inscrição das políticas planetárias a medida em que está ligada às práticas de fazer-território, a um enquadramento da terra que situa sua expressão nos limites de outros enquadramentos, mesmo em todo seu excesso apelativo,²⁸ distanciado expressivamente de práticas que visam a mera sobrevivência.

²⁴ Costa, *Aqui quem fala é da terra*, pp. 148-149.

²⁵ A referência a uma prática pós-política advém do escrito de Costa (*Aqui quem fala é da terra; Cosmopolíticas da Terra*) para quem o termo política da pós-verdade ganha outros contornos no escrito de Latour. Para Costa a pós-verdade relaciona-se com a ficção mentirosa de autoridade cuja proposta é a desmobilização do coletivo, enquanto a pós-política trata da realização prática cujo objetivo é a não construção de um mundo comum, sua dissolução. (Costa, *Aqui quem fala é da terra*, p. 135).

²⁶ Haraway, *Ficar com o problema*.

²⁷ Haraway, *Ficar com o problema*, p. 60.

²⁸ Grosz, *Chaos, Territory, Art*.

Referências

- CANUTO, Lucas Santos. *Modelagem de interações inseto simbiote: efeito do controle químico na distribuição de simbiotes*. Dissertação (Mestrado). Universidade de São Paulo: Piracicaba, 2024. Disponível em: <https://shre.ink/gyhn>. Acesso em: 29 set. 2024.
- COSTA, Alyne. Aqui quem fala é da terra. In: LATOUR, Bruno. *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no antropoceno*. 1. ed. Trad. Marcela Vieira; posfácio e revisão técnica de Alyne Costa. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020a.
- COSTA, Alyne. *Cosmopolíticas da Terra: modos de existência e resistência no Antropoceno*. Tese (Doutorado). Prêmio Capes de Tese 2020 na área de Filosofia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-Rio. Rio de Janeiro, 2020b. Disponível em: https://www.oasisbr.ibict.br/vufind/Record/BRCRIS_6bf9c71a3cf286273bda08a77ce34c1b. Acesso em: 21 fev, 2025.
- DARWIN, Charles. *A Monograph on the Sub-class Cirripedia* (Volume 1 of 2): The Lepadidae or Pedunculated Cirripedes. London: Ray Society, 1851.
- GROSZ, Elizabeth. *Chaos, Territory, Art: Deleuze and the Framing of the Earth*. Columbia University, 2008.
- HARAWAY, Donna J. *Ficar com o problema: fazer parentes no Chthuluceno*. Trad. Ana Luiza Braga. São Paulo: n-1, 2023.
- LATOUR, Bruno. *Onde aterrar?: como se orientar politicamente no antropoceno*. 1. ed. Trad. Marcela Vieira; posfácio e revisão técnica de Alyne Costa. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- LESTEL, Dominique. A animalidade, o humano e as "comunidades híbridas". In: MACIEL, Maria Esther. *Pensar/Escrever o Animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: UFSC, 2011. pp. 23-54.
- MANNING, Erin. *The Minor Gesture*. Durham: Duke University, 2016.
- METZLER, Rebecca A. et al. Amphibalanus amphitrite begins exoskeleton mineralization within 48 hours of metamorphosis. *Royal Society Open Science*, v. 7, n. 9, pp. e200725, set. 2020.
- MÜLLER, Fritz. *Para Darwin*. 3. ed. Trad. Luiz Roberto Fontes e Stefano Ragen. Florianópolis: UFSC, 2022.
- PALLASMAA, Juhani. *Animais arquitetos*. Trad. Maria Luisa de Abreu Lima Paz. São Paulo: Olhares, 2024.
- PETERS, John Durham. De cetáceos e navios; ou, as amarras do nosso ser. In: PETERS, John Durham. *The Marvelous Clouds: Toward a Philosophy of Elemental Media*. Chicago: University of Chicago Press, 2015. pp. 53-114.
- REDUTO In: Oxford Languages, 2025. Disponível em: https://www.oed.com/dictionary/stronghold_n?tab=meaning_and_use. Acesso em: 13 set. 2024.
- RÜDIGER, Francisco. Breve história do pós-humanismo: elementos de genealogia e criticismo. *E-compós*, v. 8, pp. 1-17, abr. 2007.

SANTOS, Lourival; NUNES, José Dias; RODRIGUES, Miguel Lopes. *Rio de lágrimas*. Editora & Imprensa Musical Fermata Do Brasil, 1972. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/tiao-carreiro-e-pardinho/478780/>. Acesso em: 6 nov. 2024.

SCOTA, Mateus. *A poética das cracas: arte gósmica para o fim do mundo*. Tese (Doutorado). Universidade do Estado de Santa Catarina, UDESC. Florianópolis, SC, 2024. Disponível em: <https://repositorio.udesc.br/entities/publication/cf7d0821-fcae-46ae-bc42-3450908da6ae>. Acesso em: 6 nov. 2024.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, pp. 442-464, abr. 2018.

TEIXEIRA, Maria Tereza. Percepção e linguagem: a invulgar perspectiva de Whitehead. *!ImAnEntEAndOj*, 11 jan. 2017. Disponível em: <https://imanenteando.blogspot.com/2017/01/whitehead-percepcao-linguagem-e-concrescencia.html>. Acesso em: 11 out. 2024.

WHITEHEAD, Alfred. North. *A função da razão*. 2. ed. Trad. Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Universidade de Brasília, 1988.



Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

DOSSIÊ ESPECIAL

EXTRAMUNDANIDADE ALÉM DO HUMANO: UMA
CRÍTICA ANIMALISTA AO CONCEITO DE MUNDO
DE HEIDEGGER**EXTRAMUNDANITY BEYOND THE HUMAN: AN ANIMALIST CRITIQUE OF HEIDEGGER'S CONCEPT OF
WORLD**EXTRAMUNDANIDAD MÁS ALLÁ DE LO HUMANO: UNA CRÍTICA ANIMALISTA AL CONCEPTO DE
MUNDO EN HEIDEGGER*Mateus Vinícius Barros Uchôa 

Universidade Estadual do Ceará (UECE), Fortaleza, CE, Brasil

*O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

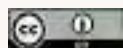
Submetido em: 19/02/2025

Aceito em: 07/05/2025

Publicado em: 07/10/2025

Como citar: UCHÔA, Mateus Vinícius Barros. Extramundandade além do humano: uma crítica animalista ao conceito de mundo de Heidegger. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e57656, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.57656

Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Resumo

O exercício de pensamento a seguir começa da problematização heideggeriana em torno da animalidade, intentando, a partir das críticas de autores como Jacques Derrida, Giorgio Agamben e Marco A. Valentim, dar conta das possíveis limitações da abordagem de Heidegger acerca dos animais não-humanos. Para isso, será necessário expor e repensar o estatuto metafísico do animal diante da criticável valorização do humano em seu antropocentrismo. Pretende-se reavaliar a condução da temática da animalidade para o território do pensamento metafísico, especificamente em *Os conceitos fundamentais da metafísica*. A exclusão da vida animal foi um elemento fundamental na própria construção da ideia de homem ao longo da história do ocidente. A forma como é fundamentada a noção de mundo nas teses da ontologia heideggeriana revela que a metafísica ocidental ensinou, principalmente, a viver *dentro* do espírito como determinação da humanidade do homem. Ao contrário, sustento nesse artigo a afirmação que deveríamos aprender como os animais a *viver fora do espírito*, qualificando potencialmente o seu não-lugar na ontologia fundamental como *extramundandade*.

Palavras-chave

Heidegger; ontologia fundamental; animalidade; extramundandade.

Abstract

The following thought exercise begins with Heidegger's problematization of animality, attempting, based on the criticisms of authors such as Jacques Derrida and Giorgio Agamben, to account for the possible limitations of Heidegger's approach to non-human animals. To do this, it will be necessary to expose and rethink the metaphysical status of the animal in the face of the criticized valorization of the human in its anthropocentrism. The aim is to re-evaluate how the theme of animality was taken into the territory of metaphysical thought, specifically in *The Fundamental Concepts of Metaphysics*. The exclusion of animal life has been a fundamental element in the very construction of the idea of man throughout the history of the West. The way in which the notion of the world is grounded in the theses of Heideggerian ontology reveals that Western metaphysics has mainly taught us to live within the spirit as a determination of man's humanity. On the contrary, in this article I argue that we should learn, like animals, to live outside the spirit, potentially qualifying its non-place in fundamental ontology as extramundanity.

Keywords

Heidegger; fundamental ontology; animality; extramundanity.

Resumen

El ejercicio de pensamiento que sigue parte de la problematización heideggeriana en torno a la animalidad, intentando, a partir de las críticas de autores como Jacques Derrida, Giorgio Agamben y Marco A. Valentim, dar cuenta de las posibles limitaciones del abordaje de Heidegger acerca de los animales no humanos. Para ello, será necesario exponer y repensar el estatuto metafísico del animal frente a la cuestionable valorización de lo humano en su antropocentrismo. Se pretende reevaluar la conducción de la temática de la animalidad hacia el territorio del pensamiento metafísico, específicamente en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. La exclusión de la vida animal fue un elemento fundamental en la propia construcción de la idea de hombre a lo largo de la historia de Occidente. La manera en que se fundamenta la noción de mundo en las tesis de la ontología heideggeriana revela que la metafísica occidental enseñó, sobre todo, a vivir dentro del espíritu como determinación de la humanidad del hombre. Por el contrario, sostengo en este artículo la afirmación de que deberíamos aprender, como los animales, a vivir fuera del espíritu, calificando potencialmente su no-lugar en la ontología fundamental como extramundandad.

Palabras clave

Heidegger; ontología fundamental; animalidad; extramundandad.

O exercício de pensamento a seguir começa da problematização heideggeriana em torno da animalidade, intentando, a partir das críticas de autores como Jacques Derrida e Giorgio Agamben, dar conta das possíveis limitações da abordagem de Heidegger acerca dos animais não-humanos. Para isso, será necessário expor e repensar o estatuto metafísico do animal diante da criticável valorização do humano em seu antropocentrismo. Pretende-se reavaliar a condução da temática da animalidade para o território do pensamento metafísico, especificamente em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, de Martin Heidegger. A relação entre o homem e o animal pode ser problematizada com uma pergunta fundamental que o humanismo produz: o que é o ser humano? Ao dispor o humano na vasta totalidade de entes, o humanismo toma o animal como horizonte a partir do qual propende continuamente a pensar o ser humano. Nesse horizonte, o animal continua sendo o seu *impensado*. Vale ressaltar que a aproximação da *humanitas* ao *animalitas* é apenas uma forma de expressar sua desconexão, por uma distância que torna o mundo da animalidade incompreensível e ininteligível. Inicialmente, podemos relativizar o problema com uma simples inversão do questionamento: O que é o animal?

A especulação de Heidegger parece deixar em suspenso a caracterização filosófica de algo que, em sua perspectiva, parece incontornável. Como determinar de forma precisa o que é próprio do homem e do animal? As atribuições que são dadas ao primeiro, também podem ser referidas ao segundo? Nesse limiar, o que é o humano em oposição ao animal? Onde se encontra o argumento que legitima e que permite designar o animal – um espaço de intensas multiplicidades – no singular?

As dificuldades em torno da designação que separa o que é da ordem do humano e do animal, certamente, dão lugar a equívocos e a implicações éticas e estéticas que refletem toda a *negatividade* a que estão sujeitos os animais no passado e no presente do pensamento ocidental. Intentamos a seguir demonstrar que é, infelizmente, na mesma apropriação filosófica da animalidade, de onde talvez derive a *violência sem trégua* praticada pela cultura ocidental contra a natureza em geral, e, em especial, contra os animais não-humanos. Essa terrível responsabilidade, é verdade, não pode ser unicamente atribuída à metafísica ocidental. Por outro lado, esta última não pode furtar-se à sua parcela de participação e culpa neste catastrófico cenário de fim de mundo que estamos testemunhando desde o final do século (XX) passado. Evidentemente seria impossível examinar todo o legado da "metafísica ocidental". Assim, como temos um interesse especial pela ontologia, aqui exposta através de uma análise do conceito de mundo, nossa crítica elegeu "o caso Heidegger" – coloquemos assim o problema – uma vez que, no terreno da ontologia, foi ele quem forneceu, de modo mais claro e talvez "exemplar" (mesmo se no mau sentido), as indicações reconhecidas atualmente como as mais explícitas, questionáveis e limitadas acerca da animalidade. Por onde começar? Ora, o fio condutor de nossa problematização da tese heideggeriana a respeito da animalidade gira em torno do esclarecimento da noção de mundo. Afinal, a visibilidade da condição vilipendiada do animal frente aos humanos concentra-se justamente na relação de "posse" com o mundo.

A análise do conceito de animalidade formulado por Heidegger em *Os conceitos fundamentais da metafísica* tem por objetivo o exame crítico dos

pressupostos antropocêntricos que estariam subjacentes em sua inquirição. Os aspectos metodológicos empregados pelo filósofo alemão permitem-no acondicionar toda uma série conceitual na qual se sustenta o seu antropocentrismo, não sendo capaz de superar, nesse aspecto, a tradição filosófica que o precedera. Sabe-se que o conceito de mundo é amplamente elaborado e desenvolvido por Heidegger nas mais diversas perspectivas, sendo indubitavelmente um dos alicerces de seu pensamento. Problematicando a exposição heideggeriana, meu intuito consiste em repensar o estatuto da categorização metafísica da animalidade, oposto ao questionável enaltecimento do humano. Cabe perguntar se os pressupostos dessa caracterização que rebaixa a condição do animal estão (ou não) atravessados por preconceitos antropocêntricos; e também se, apesar de haver tentado escapar dos preconceitos da tradição metafísica ocidental, Heidegger não acabou, paradoxal e involuntariamente, por sucumbir aos mesmos?¹

A obra *Os conceitos fundamentais da metafísica* retoma algumas investigações de Heidegger sobre a noção de mundo, que aí aparece no contexto de uma reflexão comparativa sobre a relação que os diferentes entes, habitantes do mundo, têm com ele. A partir da análise dessa relação, surgem três teses paradigmáticas: a pedra é sem mundo (*Weltloss*); o animal é pobre de mundo (*Weltram*); e o homem é formador de mundo (*Weltbildend*). Se nas suas análises precedentes, para alguns intérpretes, o homem já era o centro da questão, agora já está dado, a partir da tese tripartida, que este não é somente parte deste mundo, mas agora é concomitante servo e senhor. Se agora trata, para Heidegger, de questionar o estatuto ontológico de outros entes, é de se esperar que uma concepção de mundo e de homem já estivessem pré-estabelecidas. Tais teses são o fio condutor para a extensa investigação de Heidegger rumo ao esclarecimento do conceito de mundo – ainda que as três teses fixadas como centro da reflexão sejam postas sem muitas justificações. Assim, saber quantas e de qual natureza são essas diferenças é algo que fica para se refletir na investigação.

Vejamos a passagem que Heidegger afirma as três teses diretrizes:

Nós ouvimos: o homem não é apenas uma *parte do mundo*, mas é senhor e servo deste mundo, à medida que o “possui”. O homem possui o mundo. O que dizer do resto dos entes que, como o homem, também são uma parte do mundo? O que dizer dos animais, das plantas, das coisas materiais, como as pedras, por exemplo? Diferentemente do homem, que também *possui* o mundo, eles são apenas parte do mundo? Ou será que também o animal possui mundo? E como? Da mesma forma que o homem ou diversamente? Como é preciso apreender esta alteridade? O que dizer da pedra? Aqui se mostram, ainda que de modo deveras rudimentar, diferenças. Nós a fixamos através de três teses: 1. a pedra (o material) é *sem-mundo*; 2. o animal é *pobre de mundo*; 3. o homem é *formador de mundo*.²

¹ Estou de pleno acordo com a obra do filósofo brasileiro Marco Antônio Valentim intitulada *Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental*. Subscrovo com todas as letras a severa crítica a Heidegger que ele aí apresentou. E acrescento que foi bastante esclarecedora, para nosso trabalho, a seguinte passagem: “Mesmo quando, nos *Conceitos fundamentais da metafísica*, o filósofo considera criticamente a tese da pobreza de mundo do animal, admitindo que ‘somente visto a partir do homem é que o animal é pobre de mundo’ (HEIDEGGER, 2010: 393), suas considerações, apontando para a inefabilidade do vivente para o existente, só reforçam o abismo entre eles, sem implicar a admissão da animalidade do homem nem, muito menos, a da possível ‘humanidade’ do animal.” (Valentim, *Extramundandade e sobrenatureza*, p. 58).

² Heidegger, *Os conceitos fundamentais da metafísica*, p. 230.

O ponto de partida para toda investigação de Heidegger é a tese do meio (o animal é pobre de mundo), considerando que a análise da tese intermediária permite manter o olhar apurado sobre as duas restantes. O que podemos dela inferir? O elo entre mundo e animalidade é manifesto na formulação mesma das teses. A pedra, o homem e o animal são caracterizados a partir da sua relação com o mundo.³ Eis a novidade⁴ (temos de reconhecer esse inegável contributo) que conduz a investigação heideggeriana.

O desenrolar de seu exame presume sempre a tese de que o animal é pobre de mundo, tese segundo a qual Heidegger acrescentará detalhes acerca do comportamento animal, e as “razões” que explicam esse comportamento, com a finalidade de asseverar que o animal não seria capaz de manter um outro tipo de relação com o mundo, senão a de pobreza. O que podemos ver é que há uma correlação entre os conceitos empregados pelo filósofo, e o conjunto de suas teses incluem implicitamente os pressupostos que os conceitos de animalidade e mundo carregam. À primeira vista, de um lado o conceito de mundo demarca a série de termos em que se compreenderá a ideia de animalidade, da outra margem do problema, a imagem preliminar que se estabelece do animal dispõe que a sua relação com mundo seja representada em um sentido específico e limitado.

Veremos a seguir, como a disposição de traços da animalidade realizada por Heidegger acentua de modo radical a separação entre o que pertence à ordem do humano e do animal. Nossa reflexão seguirá a proposta de que o conjunto de implicações éticas, estéticas e metafísicas dessa separação refletem a negatividade e degradação a que foram e ainda são sujeitos os animais. O fio condutor da problematização do trinômio metafísico heideggeriano não segue o rumo da crítica ao modo de acesso ao ente em geral, dado que o animal se relaciona com uma variedade de seres e coisas em seu *Umwelt*, mas pretende seguir a crítica às categorias que sustentam o impedimento do animal de acesso à mundaneidade permitida aos seres humanos.⁵

³ Sobre a importância da noção de mundo para a consideração comparativa das três teses é importante que possamos revelar qual é a resposta de Heidegger para a pergunta “o que é o mundo?”. Uma primeira sugestão é acompanharmos a história da palavra “mundo”, e também do conceito aí encerrados. Heidegger percorreu esse caminho no seu ensaio intitulado *Da essência do fundamento*, e a apresentação lá fornecida indica uma etapa característica desta história. Contudo, segundo o autor, a história da palavra mundo fornece apenas o “aperitivo” do problema metafísico em torno de uma apreensão do problema do mundo. N’*Os conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger abdica de repetir o que foi apresentado em reflexões anteriores, incluindo apenas de maneira genérica o que movimenta o problema do mundo. Afirma Heidegger que: “O ponto mais conhecido mostra-se na diferença entre Deus e mundo. O mundo é a totalidade do ente que não é divino e que se encontra fora do divino. Em sentido cristão, temos ao mesmo tempo o ente criado diante do incriado. Com isto o homem é também uma parte do mundo assim compreendido. O homem, contudo, não vale apenas como uma parte do mundo. Ele não advém no interior do mundo e o co-perfaz, mas também se encontra diante do mundo. Este encontra-se diante de designar a *posse* do mundo como o lugar em que o homem se movimenta, com o que ele discute, o que ele domina e ao que ele ao mesmo tempo serve, ao que ele se vê entregue. Assim resulta daí: o homem é 1. uma parte do mundo; 2. enquanto esta parte, ele é ao mesmo tempo senhor e servo do mundo.” (Heidegger, *Os conceitos fundamentais da metafísica*, p. 229).

⁴ Ainda que se pretenda criticar o pensamento heideggeriano, não se pode perder de vista a sua originalidade e o seu ineditismo. Basta compararmos o conceito de “mundo”, por exemplo, em *Ser e Tempo*, com seu equivalente numa obra de um importante “representante” da metafísica ocidental, por exemplo, as *Meditações Metafísicas* de Descartes. Enquanto este último tinha de *provar* a existência do mundo, depois de ter provado a existência de Deus e de si mesmo (o famoso *Cogito*), a reflexão heideggeriana *parte* do mundo, situando o *Dasein neste mundo*, e fazendo questão de mostrar o quão escandaloso era o tradicional problema metafísico.

⁵ É interessante e elucidativo o comentário de Agamben a respeito da recusa da “igualdade” entre humanos e não-humanos. A partir da *privação* de um discurso significativo ao vivente animal, a humanidade, formada a partir desse

Essa impossibilidade é marcada por uma zona de exceção que delimita uma distância intransponível que isola o animal do ente enquanto tal, cujo acesso é considerado *exclusivo* do ser-aí (*Dasein*) humano. É no “abismo ontológico entre *humanitas* e *animalitas*”⁶ que se exclui a animalidade da possibilidade de tecer um outro tipo relação com o mundo (humano) e com outros mundos. Junto com Valentim, percebe-se que mesmo o pensamento anti-humanista de Heidegger não é capaz de dar acolhida lado não-humano, ao destacar o primado ôntico-ontológico do ser-aí humano, por exemplo, paradoxal e precisamente, na *Carta sobre o Humanismo* a Jean Beaufret sobre *Ser e Tempo*.⁷

Para Heidegger, a abertura ôntico-ontológica é acessível única e exclusivamente aos seres humanos, por conseguinte, as modalidades que estruturam a realidade do animal são incompatíveis com aquela “abertura”; aos animais é reconhecida uma abertura *própria*, caracterizada como “pobre” ou, com outras palavras, mais rudes: inferior. O involuntário antropocentrismo heideggeriano se insere numa tradição filosófica que insiste na diferença ontológica entre o animal humano e o não humano, portanto, deve-se destacar que ele não é o único a realizar essa distinção. A radical distinção humano-animal está situada no centro, não só da reflexão heideggeriana e de seu método fenomenológico, mas possivelmente no centro de toda a filosofia ocidental. Ao postular o ser humano como a “condição ôntico-ontológica da possibilidade de *todas* as ontologias” ou simplesmente, como “fundamento da possibilidade da metafísica”,⁸ o que nada mais quer dizer do que entender o pensamento (ou a capacidade de colocar a questão digna de ser pensada – que é a questão do ser) como a atividade essencial do *Dasein*, Heidegger parece recair em cheio na tradição da metafísica, da qual ele tanto tentara escapar.

Aliás, não seria correto dizer que ele só tentou “escapar”, pois, na verdade, muito mais do que isso, ele tentou “desconstruir” essa tradição. Como exemplo, na crítica que fez, em *Ser e Tempo*, a Descartes, o filósofo que, de maneira mais clara e distinta do que todos os demais, declarou que o homem era o “mestre e soberano de toda a natureza”. Como se sabe, Heidegger sempre se bateu contra essa tese arrogante e procurou incansavelmente destituir o ser humano desse lugar privilegiado no qual Descartes o pusera. Mas, não é simples tratar filosoficamente da relação dos humanos com a natureza e os animais, e com bastante frequência a filosofia recai involuntariamente nas múltiplas armadilhas de estruturas que a fundamentam, como é o caso, de novo, para exemplificar, da oposição entre vida e espírito. O antropocentrismo remanescente aparece de modo evidente na análise heideggeriana da animalidade, ao comparar o mundo animal ao entendimento do

gesto de exclusão, determina-lhe um sentido político que visa sobretudo salvaguardar o princípio da antropogênese, da “máquina antropológica” como projeto da ontologia fundamental. Citemos: “A ontologia ou filosofia primeira não é uma inócua disciplina acadêmica, mas a operação, em todo sentido fundamental, em que se leva a cabo a antropogênese, o devir humano do vivente. A metafísica está presa desde o princípio nesta estratégia: ela concerne precisamente àquele *metá* que cumpre e guarda a superação da *physis* animal em direção à história humana. Essa superação não é um fato que se cumpriu de uma vez e para sempre, mas um evento sempre em curso, que decide a cada vez em cada indivíduo acerca do humano e do animal, da natureza e da história, da vida e da morte.” (Agamben, *Lo abierto*, p. 145 *apud* Valentim, *Extramundandade e sobrenatureza*, p. 154).

⁶ Valentim, *Extramundandade e sobrenatureza*, p. 58.

⁷ Heidegger, *Sobre o humanismo*. Nessa famosa carta, segundo a introdução do tradutor, “o humanismo deixa de ser um valor indiscutível” (Heidegger, *Sobre o humanismo*, p. 9).

⁸ Heidegger, *Ser e Tempo apud* Valentim, *Extramundandade e sobrenatureza*, p. 155, grifo nosso.

humano. Nesta medida, o animal, que é pobre de mundo, é irrefutavelmente limitado em relação ao homem, que é "formador de mundo", criador de mundo. Nessa perspectiva é inevitável que o animal permaneça numa posição de inferioridade, dado que o conceito de mundo, utilizado como parâmetro pelo filósofo, é o de mundo humano, a partir do olhar humano, onde o animal figura como um ente cerceado por limites insuperáveis. Uma das consequências inevitáveis desse posicionamento seria a mentalidade anti-ecológica que reflete as atitudes do homem ocidental formador de mundo – e *possuidor* daquilo que forma – em relação ao meio ambiente e aos animais.

As discussões em torno de Jacob Von Uexküll e sua noção de *Umwelt* dão uma saída alternativa contra o reducionismo antropocêntrico de Heidegger a respeito da noção de mundo. Em oposição a um único mundo do qual apenas o homem é seu formador e legislador, opõe-se uma multiplicidade de mundos animais nos quais os viventes não-humanos são plenos agentes formadores. Explorarei, aqui, rapidamente algumas consequências filosóficas da zoologia extramundana de Uexküll, admitindo a partir dela um perspectivismo de mundos mais-que-humanos. Para o zoólogo estoniano de origem alemã Jacob von Uexküll, toda espécie animal vive num mundo próprio, diverso dos mundos das outras espécies ao qual se aproxima através dos seus sentidos. Segundo a idéia de múltiplos mundos de Uexküll, os padrões e medidas a partir dos quais erigimos o nosso mundo não correspondem aos que os animais adotam para construir os seus. Destaco a importância de não considerar os critérios do mundo humano nos mundos animais, pois, com isso, desencadeia-se um processo curioso e discreto: das incursões naturalistas deriva uma reflexão filosófica sobre as formas vivas dentre as quais está o animal, e que na visão do biólogo alemão, assume progressivamente a figura de um sujeito. Seguindo esse pensamento, a questão da subjetividade do animal avança no sentido de esclarecer que os seres vivos não se encaixam num único mundo, regido por critérios de tempo e espaço unitários. O tempo como aparece a nós, e é por nós compreendido, difere do tempo como o colibri o conhece; o espaço que nossa mente é capaz de perceber distingue-se daquele percebido pelo polvo gigante do Pacífico, daquele do lobo de Yellowstone, como também daquele da serpente amazônica. Cada animal está em relação com o seu meio ambiente com aquilo que Von Uexküll chama de mundo vivido, um espaço que depende sempre das ações do animal e das percepções subjacentes a elas.

A inédita concepção de natureza de Jacob von Uexküll foi despertada, sobretudo, pela vida dos animais marinhos, tais como o ouriço-do-mar, a medusa e a lagosta. Através de notáveis descrições da matéria viva, ele tentou solucionar conflitos entre concepções mecanicistas e vitalistas do ser vivo.⁹ O biólogo reinterpreta a relação mantida entre o animal e o seu mundo circundante, reinterpretação essa que o impulsionou a formular um de seus conceitos mais importantes: o de *Umwelt*. Dessa profunda intuição intelectual ele extrai muitas

⁹ Na passagem do século XIX para o XX, o campo de problematização dos estudos biológicos se ergue sobre novas bases epistemológicas e um conjunto de novos descobrimentos obrigam essa área a redefinir os esquemas herdados. Em virtude de críticas contundentes, o darwinismo sofreu profundas transformações. Podemos situar Jacob Von Uexküll e seu anti-darwinismo nesse contexto, motivado também pelo clima romântico que 36 rondava a Alemanha no início do século XX, contexto no qual desenvolveu sua crítica que alcançou não só o campo do biológico, como também o ontológico e o estético.

conclusões e erige praticamente um "novo mundo"; um mundo repleto de percepções e transbordamentos qualitativos. Estimamos que um dos principais resultados do novo entendimento do mundo animal que nos concede Uexküll é a descoberta de uma pluralidade de mundos perceptivos, que assinalam distintos modos de viver. Os viventes animais possuem afinidades imanentes que os levam a estabelecer relações associativas entre eles e seu mundo. Contra a concepção mecanicista darwinista – alicerçada em uma lógica de causa/efeito, Uexküll afirma uma biologia de caráter experimental que investiga na natureza e nos seres vivos relações da parte com o todo; contra a imagem quantitativa e homogênea que era oferecida até então, ele buscou uma imagem que expressasse a pluralidade qualitativa dos mundos biológicos e as heterogeneidades de funções, por eles reveladas. Para Uexküll não há razões plausíveis que justifiquem o vício antropocêntrico de conceber um privilégio particular ao nosso mundo. Ele não é senão o ambiente do homem. E este, em perspectiva, também pode variar de acordo com o modo como o observamos.¹⁰

No entanto, Heidegger parecia já estar atento a esse tipo de crítica, tanto que, em certa passagem d'*Os conceitos fundamentais da metafísica*, defendeu-se contra a denúncia de que suas teses sustentavam um ponto de vista depreciativo ou negativo acerca dos animais.

No parágrafo 46 o filósofo escreve que a relação entre "pobreza" e "formação de mundo" não aponta para nenhum nivelamento depreciador. A crermos em Heidegger a caracterização da pobreza de mundo não deve ser compreendida como privação de mundo e, muito menos, como imperfeição de vida. Podemos concluir da passagem abaixo que, para o filósofo, toda vida é plena. Não pode haver hierarquia sequer dentro do "reino animal".

O animal é pobre de mundo. Ele tem menos. Menos o quê? Algo que lhe é acessível, algo com o que ele pode lidar enquanto animal, pelo que ele pode ser afetado enquanto animal, com o que ele pode se encontrar em ligação enquanto um vivente. Menos em comparação com o mais, em comparação com a riqueza, da qual dispõem as relações do ser-aí humano.¹¹

E mais:

Mas esta depreciação corrente não é apenas questionável na relação entre animal e homem, carecendo assim de prova quanto ao direito, aos limites e à aplicabilidade. A questionabilidade subsiste também para o julgamento no *interior* do reino animal. Em verdade, também aqui estamos acostumados a falar de animais superiores e inferiores. No entanto é um equívoco fundamental achar que amebas e infusórios são animais mais imperfeitos do que animais como elefantes e macacos. Todo e qualquer animal, toda e qualquer espécie animal é tão plena quanto outra. Por tudo o que foi dito torna-se evidente que, desde o princípio, o discurso da pobreza de mundo e da formação de mundo não deve ser tomado no sentido de uma ordem de valores depreciativa.¹²

Ora, se o próprio autor nos adverte quanto ao risco de compreender negativa ou pejorativamente a noção de "pobreza", pois vimos Heidegger afirmar quase literalmente que não pretende defender a superioridade do homem em relação ao

¹⁰ Cf. Uexküll, *Dos animais e dos homens*.

¹¹ Heidegger, *Os conceitos fundamentais da metafísica*, p. 249.

¹² Heidegger, *Os conceitos fundamentais da metafísica*, p. 251.

animal, e nem mesmo dos animais entre si, como constatar e diagnosticar o antropocentrismo das teses heideggerianas? Se ele fala em "questionabilidade" (que quer dizer: pôr em dúvida), em "falta de provas quanto ao direito e à aplicabilidade" daquela "depreciação corrente"? Heidegger está chamando a atenção para a "depreciação" que é "corrente", isto é, comum, que está presente no senso comum, na inautêntica cotidianidade. Ele não está de acordo com essa "depreciação".

Ele a está pondo em questão, duvidando de suas "provas", de seu "direito" e de sua "aplicabilidade". Continuando, ele ainda adverte que todo animal é acabado em si e que a comparação interespecies é sem sentido, uma vez que exigiria um critério de avaliação exterior. Talvez possamos nos perguntar se Heidegger conseguiu desatrelar-se dos fundamentos metafísicos que já trazem consigo essa "marca" antropocêntrica. Talvez não se trate de um mero antropocentrismo de fundo religioso ou cultural, mas de um tipo mais sofisticado cuja análise demonstra o esforço do filósofo alemão em distanciar-se do lugar-comum metafísico, lembrando que essa expressão "lugar-comum metafísico" é um pleonasma, já que todo senso comum é metafísico! Contudo, tentando alcançar um nível "superior" de objeção, talvez se possa perceber enraizados, na argumentação heideggeriana, pressupostos antropocêntricos que derivaram involuntária e indesejavelmente de seu importante e famoso conceito de mundo, de mundo como abertura do ente na totalidade.

Retomando sua tese tripartida, podemos afirmar que tem mundo aquele que tem acesso ao ente em sua totalidade. Em primeiro lugar, caberia a pergunta o que quer dizer "o ente na totalidade"? A reunião de todos os entes quer dizer "ser"? E o que significa "ter acesso ao ente em sua totalidade"? Significa a capacidade de transcender a si mesmo? A possibilidade de questionar, pôr a questão? A questão é um modo de acesso ao ente na totalidade? Trata-se de conhecer? Não temos muita clareza com relação às noções heideggerianas. Em todo caso, tomamos coragem para prosseguir, junto com o filósofo, concluindo que a pedra não pode ter mundo, porque a pedra não é capaz de "transcender", ir além dos entes, com os quais ela se "relaciona", e, nesse sentido, ela não tem "acesso" aos entes. O animal, por sua vez, é pobre de mundo: possui um tipo de acesso aos entes do mundo, todavia, é um acesso limitado – os animais não são capazes de conceber os entes enquanto entes. Diante destas teses, que tipo de crítica é possível? Uma primeira possibilidade de resposta é manter uma crítica não só ao que Heidegger compreende por animalidade, mas também lançar um olhar crítico à sua noção de humanidade.¹³

Duas hipóteses podem nos guiar nesta reflexão: conceber a pobreza de mundo referente a animalidade como uma diferença quantitativa em relação ao mundo humano, ou compreender a diferença do ponto de vista qualitativo. De acordo com a primeira hipótese, seria um caso de distinção de grau: o animal não é *Weltloss*, ele participa do mundo humano, porém em uma escala bastante reduzida. O que implica dizer que o animal possui um acesso àqueles entes que estão disponíveis abundantemente ao homem, mas tal acesso não constitui um grau elevado de complexidade.

¹³ Essa é a crítica que, por exemplo, Jacques Derrida apresenta em *Do Espírito*, onde o filósofo afirma a hipótese das diferenças – que reiteramos em nosso texto –: uma de grau, portanto, quantitativa, e outra qualitativa, de diferença mesma da relação de acesso ao mundo pelo animal. Cf. Derrida, *De l'esprit*.

A via que a hipótese quantitativa abre é impossível do ponto de vista de Heidegger, uma vez que, para ele, a relação do animal não é menor, limitada, mas se constitui como uma relação diferente. Ao nosso ver, então, a diferença deve ser qualitativa: o acesso aos entes e ao mundo pelo animal é essencialmente dessemelhante do acesso ao mundo efetivado pelo homem. Neste ponto, palavras como “essência” e “espírito” têm relevância para a questão, pois se sabe que mundo mantém uma estreita correlação com o espírito.

O animal, diferente em essência do homem, é pobre de mundo, pois também é pobre de espírito. O mundo que Heidegger usa como referência para suas três teses é o mundo do espírito, ou seja, aquele do acesso ao ente enquanto tal, acesso que só é possível pela transcendência. Ao estabelecer uma diferença essencial entre *animalitas* e *humanitas*, parece-nos que o *Dasein* de Heidegger é exclusivamente “humano”, isto é, jamais *Dasein* animal.¹⁴ Apenas esse mundo-do-espírito poderia garantir a grandeza do demasiadamente ser-aí humano. A categoria de espírito constitui o grande fator diferenciador (qualitativo) do animal e do humano. Assim, a tese mediana sublinhada por Heidegger, que é apresentada n’*Os conceitos fundamentais da metafísica* (o animal no medium entre a pedra e o homem) permanece tributária dos pressupostos teleológicos e não consegue impedir implicações bastante questionáveis. A forma como é fundamentada a noção de mundo nas teses revela que a metafísica ocidental ensinou, principalmente, a viver *dentro* do espírito como determinação da humanidade do homem. Ao contrário, salientamos que deveríamos aprender, como os animais, a *viver fora do espírito*, qualificando o seu não-lugar na ontologia fundamental como *extramundandade*.

As consequências da inflexão existencial da ontologia são drásticas, tanto para modos humanos quanto para modos não-humanos de ser: se a humanidade constitui o “lugar do ser”, os entes outros, não-humanos, têm o seu próprio ser determinado prioritariamente em função de possibilidades humanas de existência ou “ser-no-mundo”. [...] No limite, todo vínculo de ser - entre o humano e o humano, entre o humano e o não-humano e até mesmo entre o não-humano e o não-humano - remete à relação compreensiva que somente o homem mantém com o ser enquanto tal, como à sua suprema condição: a “transcendência”, pela qual o ser aí humano ultrapassa todos os outros entes em direção ao seu mundo (HEIDEGGER, 1990: 194-195).¹⁵

Retornando às três teses heideggerianas, os sujeitos que se apresentam (a pedra, o animal e o homem) demonstram que há uma diferença essencial, poderíamos dizer: uma “diferença *ontológica*”, entre eles. Evidentemente, a diferença entre a pedra e os seres vivos – animais e humanos – é menos problemática, não só para o senso comum, como também para a filosofia. Não é muito difícil verificar o abismo existente entre os seres inanimados (reino mineral) e as singularidades “animadas” (reinos humano, animal e vegetal). A diferença mais problemática é mesmo entre a *humanitas* e a *animalia*, pela proximidade entre eles.

Para Heidegger os animais podem ter mundo, mas se trata de uma potência não realizada, donde se atesta que sua pobreza vem justamente dessa possibilidade não-realizada. Será que poderíamos dizer que o homem também pode ser pobre de

¹⁴ Não custa recordarmos, junto com von Uexküll que o conceito de *Umwelt*, mais precisamente o par *indivíduo-Umwelt*, distancia-se do *Dasein* heideggeriano por problematizar as múltiplas diferenças e as variações de acesso ad(s) mundo(s) entre as espécies.

¹⁵ Valentim, *Extramundandade e sobrenatureza*, p. 156.

mundo? Afinal, ele também tem potencialidades que não se atualizam e não se requalificam. Qual é também a contrapartida ontológica e política que subjaz na antropogênese dos *Conceitos fundamentais da metafísica*? Para Valentim, a ontologia fundamental heideggeriana busca, de diversos modos, dizer que o homem jamais pode ser cativo da condição de um animal e, para tanto, se demonstra como *antropogenética* e orientada pela autorreferencialidade da essência humana:

Mas, ao fazer da formação de mundo uma possibilidade exclusivamente humana, o filósofo trata a tese da pobreza de mundo dos animais não-humanos, a cuja aceitação “nós, homens”, estaríamos metafisicamente obrigados, como se ela não traduzisse por si só um laço social de dependência, oculto sob o aspecto da necessidade essencial: a pobreza de mundo do animal como contrapartida ontológico-política da soberania do homem formador de mundo.¹⁶

Em razão desses apontamentos, podemos afirmar que estamos diante de um conceito de animalidade demasiado geral e sem profundidade. Por qual motivo? Entre outros, apreender o problema de modo especificamente filosófico significa sempre tratá-lo de modo conceitual. Então, o animal “filosoficamente falando”, tem de aparecer como um conceito, que é uma generalidade, jamais um ente singular. Numa primeira abordagem, parece que só uma análise empírica seria capaz de dar conta das especificações da animalidade, ao interessar-se em questionar múltiplas diferenças de acesso ao mundo entre as espécies. Assim, não é difícil apelar para as zoologias de Jacob von Uexküll e de Aldof Portmann, que demonstraram suficientemente, contra Heidegger, que o modo de acesso ao mundo varia de acordo com a espécie, e em cada acesso há uma riqueza e uma força singular que revelam diferenças.

No entanto, numa obra recente, um filósofo brasileiro, Marco Antonio Valentim, provou que era possível pensar filosoficamente as relações entre os seres vivos *fora* da perspectiva antropocêntrica. Muito próximo e distante de Heidegger, ele nos propôs um termo tão frutífero quanto profícuo, *extramundandade*. Esse termo, que foi introduzido primeiramente por Michel Haar, permitiu a Valentim atribuir um caráter *ontológico* às relações não apenas humanas, mas também às não-humanas, concedendo à antropologia especulativa de Eduardo Viveiros de Castro (autor que é igualmente inspiração para Valentim) um fundamento filosófico que a potencializa.

Falta ao pensamento ocidental sobre o ser, em suas vertentes hegemônicas, um conceito de *sentido* capaz de operar além da perspectiva antropocêntrica, em registro “animista”, solidário à possibilidade de uma “ontologia que postula[sse] o caráter social das relações entre as séries humana e não-humana” (Viveiros de Castro 2002: 364). [...]

Com a noção de extramundandade - algo como *Ausserweltlichkeit* -, propõe-se que os limites do que “é” não equivalem aos do mundo existencialmente formado (Welt). Longe de significar o puro e simplesmente inefável, extramundano é um nome possível para o que não tem lugar na ontologia fundamental, um caráter “ontológico” que não seja determinado *a priori* em função do projeto humano de ser, o ser-no-mundo.¹⁷

¹⁶ Valentim, *Extramundandade e sobrenatureza*, p. 158.

¹⁷ Valentim, *Extramundandade e sobrenatureza*, p. 159.

A escolha por tratar a animalidade em geral sem os devidos cuidados denota o essencialismo implícito na fundamentação conceitual de Heidegger. Entes minerais, animais e humanos mantêm relações qualitativas de natureza diversa com o mundo, relações que também são a condição e o critério para a classificação deles. Devido ao fato (ou crença) de o homem ocupar o topo desta suposta hierarquia ontológica como formador de mundo e dotado de acesso ao ente enquanto tal, encontra-se salvaguardado do outro lado da fronteira que o separa da animalidade. O conceito de mundo, portanto, conduz a essa cisão radical, pois trata-se de um conceito cuja estrutura sustenta a diferença essencial do homem: o acesso exclusivo ao ente enquanto tal. Apesar da sua novidade, o conceito heideggeriano de mundo acaba por desvelar sua origem antropocêntrica, sustentando, assim, o traço ontológico que diferencia o humano. Se, por um lado, o animal se encontra capturado em seu meio natural, numa espécie de entorpecimento que o exclui do acesso ao ente enquanto ente, por outro, a capacidade de configurar o mundo encontra-se ancorada exclusivamente no humano.

A condição privativa associada à conduta do animal é negativa em relação à abertura de mundo humana, estando "entorpecido" pelo seu ambiente, o vivente não humano não é capaz de transcender, não tem acesso, portanto, segundo Heidegger, ao "aberto", no qual o ente se apresenta em sua totalidade.

A categorização filosófica da animalidade erige uma fronteira intransponível entre a humanidade e o vivente não humano, e a negação do acesso do animal ao ente é justificada, do ponto de vista de Heidegger, pela incapacidade mesma de este se libertar de seu entorpecimento, de sua imersão na temporalidade presente. Face à tese do mundo, do desvelamento do ente e do ser, o animal encontra-se confinado (e isto não é uma metáfora) por sua condição de pobreza, através da qual Heidegger se serve para determiná-lo como excluído do drama ontológico, e a conduta do vivente não-humano em seu pensamento figura apenas como um contraponto para a fundamentação da abertura do humano.

Certamente o conceito de mundo é fundamental para o pensamento de Heidegger, porém os pressupostos empregados na sua argumentação tornam-se problemáticos, já que o caráter antropocêntrico do seu conceito de mundo, e o método para a elaboração daquilo que seria o critério distintivo do homem como ser capaz de acessar o ente enquanto tal, não difere dos pressupostos metafísicos de concepção do homem e do animal da tradição filosófica. Enfatizar o sentido do mundo como realidade espiritual, seguido da expressão "pobreza de mundo" como condição ontológica dos outros viventes. É o acesso (ou não) ao progresso do espírito, o que separa e distancia o ser humano do animal. Os conceitos de mundo e de espírito são os fios condutores da determinação da humanidade do homem. O animal permanece como o *impensado*. Se se pode dizer que a abertura do ser é a face do mundo, e esta condição ontológica é de posse exclusiva do ser humano, de fato, está excluída qualquer referência ao animal.

A exclusão da vida animal foi um elemento fundamental na própria construção da ideia de homem ao longo da história do Ocidente. Enquanto a vida qualificada espiritualmente é a do homem, a do animal é a vida biológica simples. O projeto da ontologia heideggeriana exclui qualquer possibilidade de participação ou aliança do não-humano. Valentim chega a escrever que, a fim de "garantir a centralidade ontológica do homem existente", a filosofia ocidental destruiu, aniquilou e aboliu "as potências contra-existenciais (natureza, vida, animalidade,

sobrenatureza, espectralidade etc.)".¹⁸ O confronto entre a perspectiva animal e a tradição filosófica antropocêntrica alcançará somente uma dimensão epistemológica? Conflito entre conhecimento e ignorância? Entre pensado e impensado? Ou tomará as proporções de um conflito entre a vida e a morte?

O que significará pensar o impensado, isto é, pensar o animal? Tratar-se-á de pensar a partir de um lugar diferente da metafísica ou apenas orientá-la aos questionamentos que ela sempre recusa em tomar para si? Diante do animal como rastro do impensado, o ser humano sempre foi concebido como uma exceção; uma definição negativa do animal pressuposta, a fim de encarcerá-lo num automatismo incapaz de apreender o ambiente em que ele se encontra. Apesar de sua aguda crítica e até mesmo de sua posição "anti-humanista", o resultado da análise heideggeriana não difere muito da tradição filosófica e científica ocidental, para quem o animal não passa de um organismo vivo dotado de reflexos muito semelhantes aos humanos, mas que não dispõe, contudo, desse "algo mais", espiritual, suficiente para uma abertura de sentido.

Admitimos que "o animal pobre de mundo" heideggeriano representa um "avanço" em relação à perspectiva mecanicista, que comparou animais com sistemas mecânicos e reduziu-os à condição de engrenagens ou de entes meramente autômatos. No entanto, a pretensão de Heidegger de criticar e reavaliar o humanismo é impensável se o animal continuar definido como nosso espelho negativo. Requalificar o ser humano a partir de sua relação com o mundo, enquanto o ente capaz de colocar a questão da abertura para o ser, jamais poderia ser efetivada sem a reformulação da tese de que o animal é pobre de mundo, submisso aos estímulos que lhe são determinados pelo seu ambiente. A nossa "riqueza" não pode derivar proporcionalmente da "pobreza" da condição cativa dos estímulos do animal.

A condição de espelho negativo, que é atribuída à vida biológica do animal, instaura seus limites não só éticos e estéticos, mas também políticos, ousaremos dizer. Quando se olha o animal, sem jamais imaginar a possibilidade de um retorno deste outro olhar, a possibilidade de uma reciprocidade, de uma "resposta", isso corresponde ao olhar do tirano, do carrasco ou do torturador diante de sua vítima. Pensar a comunhão entre o humano e o animal é uma tarefa desafiadora que provoca questionamentos existenciais bastante incômodos. E também não se trata de um exercício que pretende negar a metafísica que, por séculos, permaneceu cega a tal desafio, mas diz respeito a enfrentar esses mesmos pontos cegos, na tentativa de desconstruí-los. Alguns pensadores contemporâneos, como o escritor inglês John Berger e o filósofo franco-argelino Jacques Derrida, sustentam corajosamente o incômodo do olhar do absolutamente outro, constatando que a animalidade do animal nunca deixou de nos mobilizar, trazendo aquilo que seguimos e que nos segue, aquilo que logo somos. Acontece que, na virada de pensamento, ao nos voltarmos para a vida animal, nós não apenas a contemplamos do alto de nossos pretensos privilégios, e nem a seguimos a uma distância que possa parecer prudente, mas é *ela que nos olha*.

Como reagir diante do olhar desse absolutamente outro? Veja que incômodo: ele também tem seu ponto de vista sobre mim! Nada nos fará pensar

¹⁸ Valentim, *Extramundandade e sobrenatureza*, p. 156.

tanto nessa alteridade radical quanto estar diante do olhar de um animal. Eis uma brecha de dignidade do organismo vivo! De um ser que nos compele ao gesto ético no momento em que poderíamos torná-lo inconcebível. A viabilidade desse gesto ético e liminar frente à alteridade absoluta do outro, até então impensado, parte do reconhecimento de sua *nudez ontológica*.

Diante desse olhar, emudecemos, constrangidos. Concluo que a denegação da animalidade em vasta parte da metafísica ocidental instituiu uma série de problematizações em torno dos "próprios do homem", em torno da relação de uma humanidade ciumenta com sua condição. Afirmar a extramundandade de não-humanos é também um gesto ético e biopolítico que possibilita a superação do empobrecimento ontológico do animal. Não é acidental que filósofos, como Derrida por exemplo, se coloquem em busca dessas zonas de liminaridade, nas reflexões sobre os diversos limites entre a espécie humana e outros entes mundanos, nos quais este outro se faz presente em sua absoluta alteridade. Seguir esse pensamento consiste em tentar rasurar os limites, dobrar sua linearidade, multiplicar suas figuras para ensaiar uma liberação da animalidade de sua subalternidade metafísica. Nessa zona de liminaridade estamos expostos a constrangimentos, estranhezas e incômodos, pois trata-se de uma região onde o fantasma do animal aparece clamando por reconhecimento e justiça, obrigando-nos a denunciar a violência que funda o antropocentrismo. Os mundos animais demandam um tipo de investimento reflexivo que se contrapõe à economia humano-animal cujas bases fundacionais sustentam a metafísica. A extramundandade irreduzível do outro deixa uma ferida aberta no humanismo ocidental, e, a partir dessa abertura, se manifesta um gesto ético que redime humanos e animais de seus condicionamentos biopolíticos; ambos estão livres da perspectiva transcendente, que sempre nos distanciava dos urgentes desafios éticos e ambientais do mundo que compartilhamos com eles.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*. Portugal: Ed. 70, 2011. (Biblioteca de filosofia contemporânea, 42)
- DERRIDA, J. *De l'esprit: Heidegger et la question*. Paris: Galilée, 1987.
- HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- UEXKÜLL, Jacob von. *Dos animais e dos homens*. Trad. Alberto Candeias e Aníbal Garcia Pereira. Lisboa: Livros do Brasil, 1982.
- VALENTIM, Marco Antonio. Extramundandade e sobrenatureza. *Natureza Humana – Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*, [S. l.], v. 15, n. 2, pp. 48–93, 2013.
- VALENTIM, Marco Antonio. *Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.



Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

to (in quick
lead half right,
you meet a sign
then ascend the
some of these and
with map, "GP."
ed car park (GR
ay Longville.
way.
rk close by, or

DOSSIÊ ESPECIAL

NIETZSCHE E O ANIMAL POLÍTICO: CRÍTICA AO LOGOS POLÍTICO E A POTÊNCIA MULTIESPÉCIE*

NIETZSCHE AND THE POLITICAL ANIMAL: A CRITIQUE OF POLITICAL LOGOS AND THE MULTISPECIES POWER

NIETZSCHE Y EL ANIMAL POLÍTICO: CRÍTICA AL LOGOS POLÍTICO Y LA POTENCIA MULTIESPECIE

Matheus Becari Dias  

Universidade Estadual de Londrina, Londrina, PR, Brasil

*O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

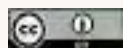
Submetido em: 30/06/2025

Aceito em: 12/07/2025

Publicado em: 20/08/2025

Como citar: DIAS, Matheus Becari. Nietzsche e o animal político: crítica ao logos político e a potência multiespécie. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e60010, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.60010



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Resumo

Este artigo propõe uma releitura da filosofia de Friedrich Nietzsche à luz da questão da animalidade e sua relação com o político, confrontando a tradição aristotélica do *zōon politikon* e sua hierarquia baseada no *logos*. Argumenta-se que Nietzsche não apenas critica a exclusão da animalidade do âmbito político, mas também reconhece nela uma força criativa e insurgente capaz de reconfigurar as noções de comunidade e corpo político. Através de conceitos como "vontade de poder", "inocência do devir" e "grande saúde", Nietzsche subverte a dicotomia humano/animal e antecipa críticas biopolíticas contemporâneas, sugerindo uma política "multiespécie" fundada na corporeidade e no instinto, em oposição à racionalidade soberana. O artigo dialoga com teóricos como Giorgio Agamben, Donna Haraway e Frans de Waal para explorar as implicações nietzscheanas para uma reinvenção pós-anthropocêntrica do político.

Palavras-chave

Nietzsche; animalidade; biopolítica; animal político; Vontade de poder.

Abstract

This article proposes a reinterpretation of Friedrich Nietzsche's philosophy through the lens of animality and its relationship with the political, challenging the Aristotelian tradition of the *zōon politikon* and its hierarchy based on *logos*. It argues that Nietzsche not only critiques the exclusion of animality from the political sphere but also recognizes within it a creative and insurgent force capable of reconfiguring notions of community and the political body. Through concepts such as the "will to power," "the innocence of becoming," and "great health," Nietzsche subverts the human/animal dichotomy and anticipates contemporary biopolitical critiques, suggesting a "multispecies" politics grounded in corporeality and instinct, as opposed to sovereign rationality. The article engages with theorists such as Giorgio Agamben, Donna Haraway, and Frans de Waal to explore Nietzschean implications for a post-anthropocentric reinvention of the political.

Keywords

Nietzsche; animality; biopolitics; political animal; will to power.

Resumen

Este artículo propone una relectura de la filosofía de Friedrich Nietzsche a la luz de la cuestión de la animalidad y su relación con lo político, confrontando la tradición aristotélica del *zōon politikon* y su jerarquía basada en el *logos*. Se argumenta que Nietzsche no solo critica la exclusión de la animalidad del ámbito político, sino que también reconoce en ella una fuerza creativa e insurgente capaz de reconfigurar las nociones de comunidad y cuerpo político. A través de conceptos como "voluntad de poder", "inocencia del devenir" y "gran salud", Nietzsche subvierte la dicotomía humano/animal y anticipa críticas biopolíticas contemporáneas, sugiriendo una política "multiespecie" fundada en la corporeidad y el instinto, en oposición a la racionalidad soberana. El artículo dialoga con teóricos como Giorgio Agamben, Donna Haraway y Frans de Waal para explorar las implicaciones nietzscheanas para una reinvencción post-anthropocéntrica de lo político.

Palabras clave

Nietzsche; animalidade; biopolítica; animal político; voluntad de poder.

A propaganda de massa descobriu que o seu público estava sempre disposto a acreditar no pior, por mais absurdo que fosse

1. Introdução

A definição do ser humano como *zōon politikon* (animal político), apresentada por Aristóteles no Livro I da *Política*, constitui um marco fundacional para a filosofia política ocidental. Para o Estagirita, a pólis não é apenas uma construção social contingente, mas a realização teleológica da natureza humana: "o homem é, por natureza, um ser vivo político".¹ Essa afirmação, entretanto, não se limita a uma descrição antropológica, mas opera uma distinção hierárquica entre o humano e os demais animais, estabelecendo critérios excludentes que reverberam na exclusão da animalidade do âmbito político.

Aristóteles reconhece, na *História dos Animais*, que outros seres vivos — como abelhas, formigas e grou — também formam comunidades organizadas, caracterizando-os como "animais políticos".² Contudo, o humano distingue-se por sê-lo em "sentido pleno"³ devido à posse exclusiva da palavra (*logos*). Enquanto os animais não humanos possuem voz (*phōnē*), uma voz capaz de expressar prazer e dor, o *logos* humano transcende a mera comunicação sensorial, permitindo articular "o vantajoso e o prejudicial, o justo e o injusto".⁴ Essa capacidade racional, para Aristóteles, funda a *polis* como espaço de deliberação ética e jurídica, consolidando-a como uma finalidade (*telos*) da existência humana.

A exclusão da animalidade, portanto, não reside na negação absoluta da politicidade a outros seres, mas na imposição de uma hierarquia ontológica que subjuga a *phōnē* animal ao *logos* humano. Na *Metafísica*, Aristóteles reforça essa divisão ao afirmar que os animais compartilham com os humanos a percepção sensível (*aisthēsis*), mas apenas o homem possui *logos*, o que lhe confere acesso à arte (*technē*) e à ciência (*epistēmē*).⁵ Dessa forma, a *polis* aristotélica não é apenas um agrupamento funcional, como o das abelhas, mas uma comunidade ética, cuja finalidade é a vida boa (*eudaimonia*),⁶ alcançada mediante a prática virtuosa guiada pela razão.

Essa estrutura, como observa Giorgio Agamben em *Homo Sacer*, instaura uma exclusão que separa o *bios* da *zoē*, excluindo a animalidade — tanto humana quanto não humana — da esfera do político. Em suas palavras,

O vivente possui o *logos* tolhendo e conservando nele a própria voz, assim como ele habita a pólis deixando excluir dela a própria vida nua. A política se apresenta então como a estrutura, em sentido próprio funda- mental, da metafísica ocidental, enquanto ocupa o limiar em que se realiza a articulação entre o ser vivente e o logos. A "politização" na vida nua é a tarefa metafísica por excelência, na qual se decide da humanidade do vivente homem, e, assumindo esta tarefa, a modernidade não faz mais do que declarar a própria fidelidade à estrutura essencial da tradição metafísica. A dupla categorial fundamental da política ocidental não é

¹ Aristóteles, *Política*, 1253a 1-5.

² Aristóteles, *História dos Animais*, 488a 7-14.

³ Aristóteles, *Política*, 1253a 5-10.

⁴ Aristóteles, *Política*, 1253a 15-20.

⁵ Aristóteles, *Metafísica*, 980b 25 - 981a 5.

⁶ Aristóteles, *Política*, 1280b 40.

aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, *zoé-bíos*, exclusão-inclusão. A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva.⁷

Ao vincular a plena realização humana ao exercício do *logos*, Aristóteles naturaliza uma cisão que desqualifica formas de vida não racionais, relegando-as ao domínio do pré-político ou do apolítico. A consequência é a legitimação de uma ordem em que a animalidade é simultaneamente reconhecida (como substrato biológico) e negada (como participante da comunidade ética), configurando-se como um aspecto constitutivo do humano, mas excluído da *pólis*.⁸

A tradição filosófica ocidental herdou essa dualidade, consolidando o humano como *animal rationale* e relegando os demais seres à condição de mera vida. A crítica nietzscheana à metafísica ocidental,⁹ como será explorada adiante, insurge contra essa cisão, reabilitando a animalidade como força criativa e questionando os alicerces racionalistas do político. Por ora, basta notar que, como aponta Salzani,¹⁰ Aristóteles inaugura uma divisão ontológica que serve como base para a política. Essa distinção será crucial para pensar quem é incluído ou excluído da esfera do político.

A interrupção nietzscheana da tradição aristotélica opera-se através de uma crítica à primazia do *logos* como fundamento do político, deslocando o eixo da reflexão para o corpo, o instinto e a animalidade. Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche já denunciava a imposição da lógica instaurada por Sócrates, responsável por subjugar as forças dionisíacas — associadas ao êxtase, ao corpo e à natureza — à racionalidade apolínea.¹¹ Essa cisão, que ele identifica como origem da decadência ocidental, ecoa a hierarquia aristotélica entre *logos* e *phōnē*, agora transposta para o campo da moral e da política.

Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche radicaliza essa crítica ao declarar que "o corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido,"¹² que precede e excede a consciência reflexiva. Ao inverter a relação tradicional entre mente e corpo, Nietzsche não apenas reabilita a corporeidade, mas também dissolve a pretensão humana de excepcionalidade racional. Se Aristóteles via no *logos* a marca distintiva do político, Nietzsche identifica na *vontade de poder*, concebida como pulsão biológica e instintiva, a força motriz de toda organização social. Como afirma em *A genealogia da moral*, a moral — e, por extensão, a política — não é fruto de deliberação racional, mas da sucessão ininterrupta de processos de subjugamento e de resistências entre forças contrárias, inscritas no próprio corpo.¹³

⁷ Agamben, *Homo sacer*, 15-16.

⁸ Cf. Salzani, *The biopolitical animal*, p. 2.

⁹ A crítica de Nietzsche à metafísica, em especial sua vertente platônico-cristã, é um dos pilares de toda a sua obra. Em linhas gerais, sua crítica consiste em desvelar a invenção de um "mundo verdadeiro" transcendente. Essa invenção serviria para desvalorizar a vida terrena, sensível e mutável. Para Nietzsche, esse dualismo é motivado pela negação da vida em sua plenitude e pela busca de refúgio em verdades absolutas e morais eternas, com o intuito de escapar do sofrimento e da contingência da existência. Para uma análise de como a crítica à metafísica se faz presente na obra de Nietzsche, veja-se, a título de exemplo: *O nascimento da tragédia*, § 8; § 18; *Assim falou Zaratustra*, Prólogo, § 3; I, Das paixões alegres e dolorosas; *A genealogia da moral*, III, § 24; *Crepúsculo dos ídolos*, A "razão" na filosofia, § 3.

¹⁰ Cf. Salzani, *Agamben and the animal*, p. 6.

¹¹ Cf. Nietzsche, *O nascimento da tragédia*, § 13.

¹² Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, I, Dos desprezadores do corpo.

¹³ Cf. Nietzsche, *A genealogia da moral*, II, § 12.

A reabilitação nietzscheana da animalidade surge, assim, como contraponto à domesticação humana promovida pela civilização ocidental. Em *Além de bem e mal*, Nietzsche afirma que "o homem é o animal não determinado",¹⁴ justamente por sua capacidade de extravasar os limites impostos pela razão. Enquanto Aristóteles celebra o *logos* como conquista civilizatória, Nietzsche vê na racionalidade uma forma de *ascese*¹⁵ que mutila a vitalidade instintiva, convertendo o humano em "um animal doente", alienado de sua condição animal.¹⁶ A política, nesse sentido, não emerge de um contrato racional, mas de uma economia de afetos e impulsos compartilhada com outros animais.

Essa perspectiva antecipa algumas das constatações da etologia contemporânea, como as de Frans de Waal, para quem a política em primatas não humanos é regida por estratégias de coalizão e reconciliação que dispensam o *logos*.¹⁷ Porém, pode-se afirmar que Nietzsche reconhece na animalidade a "inocência do vir-a-ser",¹⁸ deslocando o político para uma ontologia onde humanos e não humanos coabitam como expressões plurais da vontade de poder.¹⁹ Giorgio Agamben, em *O Aberto*, aproxima-se dessa visão ao argumentar que a "máquina antropológica" ocidental produz uma "zona de indeterminação"²⁰ entre humano e animal. Nesse sentido, a máquina antropológica — responsável por delimitar o humano frente ao animal — funciona por meio de uma exclusão que já implica captura, e uma inclusão que já implica exclusão, criando uma zona de indeterminação ou estado de exceção.²¹ Nietzsche, por sua vez, ressalta a animalidade como *potência* e, ao recusar a dicotomia entre *bios* e *zoē*, o filósofo alemão não apenas desestabiliza o edifício aristotélico, mas propõe uma reconfiguração do político como corporeidade, onde a animalidade — longe de ser um resíduo a ser superado — é a própria condição de possibilidade de uma comunidade afirmativa da vida. Essa insurgência contra o *logos* político ressoa em debates contemporâneos sobre biopolítica e ética animal, situando Nietzsche como um pensador chave para a reinterpretação pós-antropocêntrica do político.

1. Animalidade e crítica da cultura ocidental

A crítica nietzscheana à cultura ocidental estrutura-se, em grande medida, como uma denúncia da negação sistemática da animalidade, operada pela moral e pela política fundadas no primado do *logos*. Em *Assim falou Zaratustra*, essa crítica aparece no discurso "Dos Desprezadores do Corpo", no qual Zaratustra se opõe

¹⁴ Nietzsche, *Para Além de bem e mal*, § 62.

¹⁵ A ascese representa aqui a renúncia ao corpo, à sensibilidade e aos prazeres. Essa prática está vinculada aos ideais ascéticos, que segundo Nietzsche, representam uma negação da vida terrena e dos impulsos naturais em favor de uma existência guiada pela renúncia, pelo sofrimento e pela busca de sentido além da experiência corporal. Eles se originam de uma "vontade de nada", onde o indivíduo prefere negar a vida a viver sem propósito, e servem como instrumento de poder, especialmente aos sacerdotes, que transformam o sofrimento em culpa e controle moral. Sobre essa discussão ver a terceira dissertação, intitulada "O que Significam Ideais Ascéticos?", de *A genealogia da moral* (§ III).

¹⁶ Nietzsche, *A genealogia da moral*, III, § 13.

¹⁷ Cf. De Waal, *Chimpanzee politics*.

¹⁸ Nietzsche, *Crepúsculo dos ídolos*, VI, § 7.

¹⁹ Cf. Nietzsche, *A genealogia da moral*, II, § 2.

²⁰ Agamben, *O aberto*, pp. 63-64.

²¹ Cf. Salzani, *Agamben and the animal*, pp. 53-54.

àqueles que desdenham da corporeidade em prol de uma suposta "alma" ou "espírito": "O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de 'espírito', meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão".²² Ao inverter a hierarquia metafísica que subordina o corpo à mente, Nietzsche não apenas rejeita a tradição socrático-platônica, mas também a estrutura aristotélica que exclui a animalidade do político por sua suposta falta de *logos*. Para ele, a "pequena razão" (a consciência reflexiva) é mera expressão secundária da "grande razão" corpórea — uma rede de impulsos, afetos e instintos que constitui a condição fundamental do humano.

Essa reabilitação do corpo como *locus* político também se faz presente em *A genealogia da moral*, onde Nietzsche associa a moral ocidental a um processo de *domesticação* do homem ao subjogá-lo a códigos ascéticos. Na Primeira Dissertação, ele descreve a inversão de valores operada pelo *ressentimento* dos "fracos", que transformaram a força ativa dos "senhores" em "mal" e sua própria impotência em "bondade".²³ Esse mecanismo, porém, não se limita à esfera ética: é um dispositivo político de controle que internaliza a violência, convertendo o humano em "animal doente",²⁴ incapaz de afirmar sua vitalidade instintiva. A domesticação, assim, não é mera repressão, mas "uma violenta separação do seu passado animal"²⁵ — uma degradação da animalidade saudável, livre e afirmativa, em prol de uma existência marcada pela culpa e pela negação da vida.

Nietzsche contrasta essa condição patológica com a "inocência do devir"²⁶ própria aos animais não humanos, que vivem além do bem e do mal, sem a autocensura imposta pela moral. Enquanto a cultura ocidental celebra o *logos* como triunfo sobre a natureza, Nietzsche vê nessa narrativa um dado fundamental da vontade humana: a necessidade de um objetivo. O humano prefere "querer o nada a nada querer"²⁷ — ou seja, prefere inventar valores transcendentais a aceitar o fluxo imanente da existência animal. A política, nesse sentido, torna-se um palco de *niilismo*,²⁸ onde a vida é governada por ideais que a negam. Nesse sentido, a associação entre domesticação e animalização revela-se paradoxal: ao mesmo tempo que a moral ocidental reprime a animalidade, ela produz uma caricatura dela, reduzindo o humano a uma criatura obediente, "útil" e previsível. Nas palavras de Deleuze, "a vontade de nada precisa das forças reativas; não somente porque só suporta a vida sob forma reativa, mas também porque precisa da vida reativa como do meio pelo qual a vida deve contradizer-se, negar-se, anular-se",²⁹ gerando uma subjetividade marcada pela má consciência. Essa dinâmica ecoa a análise de Agamben em *O Aberto*, para quem o humano é o animal que se separou de si mesmo através de um gesto de exclusão interna — uma "máquina antropológica" que,

²² Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, I, Dos desprezadores do corpo.

²³ Nietzsche, *A genealogia da moral*, I, § 10.

²⁴ Nietzsche, *A genealogia da moral*, III, § 13.

²⁵ Nietzsche, *A genealogia da moral*, II, § 16.

²⁶ Nietzsche, *Crepúsculo dos ídolos*, VI, § 7.

²⁷ Nietzsche, *A genealogia da moral*, III, § 1.

²⁸ Niilismo é aqui utilizado de acordo com a proposta crítica de Nietzsche. Assim, niilismo significa a ficção de que há valores superiores a própria vida, como Deus, a essência ou o bem, e que, por consequência, acaba por negar a validade do mundo terreno, mas também o próprio valor da vida em nome de valores transcendentais. Sobre o niilismo, ver: Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, p. 69.

²⁹ Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, pp. 67-68.

simultaneamente, inclui e exclui a animalidade.³⁰ Nietzsche, contudo, não se contenta em descrever o mecanismo: ele aponta para a animalidade como *potência de cura*, uma força que, se reinserida no político, poderia desestabilizar a ordem ascética.

Ao vincular a decadência ocidental à negação da animalidade, Nietzsche não apenas subverte a tradição aristotélica, mas antecipa críticas biopolíticas contemporâneas. Se, para Aristóteles, o *logos* funda a *polis* como espaço ético, para Nietzsche, a política deve ser reconduzida ao corpo e aos instintos — não como regressão ao "estado natural", mas como afirmação de uma *vontade de poder* que transcende a dicotomia humano/animal. Como observa Donna Haraway, a ética multiespécie exige que "ser um é sempre ser com muitos",³¹ ou seja, não existe um "nós" humano isolado — tornamos quem somos em contato com outras espécies, e essas também se tornam quem são nesse processo mútuo. Nietzsche, em sua crítica à domesticação, já esboçava a possibilidade de uma política onde a animalidade não é a dimensão a ser dominada, mas o solo comum de onde a vida se expande.

A cisão entre humano e animalidade, imposta pela moral e pela política ocidentais, culmina no que Nietzsche diagnostica como a "doença" peculiar ao homem moderno: uma existência marcada pela culpa, ressentimento e negação da vida. Em *A genealogia da moral*, Nietzsche descreve essa condição como fruto da "má consciência", um estado no qual o humano, incapaz de exteriorizar seus instintos, volta-se contra si mesmo em uma "autodestruição" que o define como "o animal doente".³² Enquanto o animal não humano vive na "inocência do devir" ignorando a dicotomia entre "culpa" e "mérito", o homem civilizado é atormentado por uma consciência que fragmenta sua corporeidade, convertendo-o em um membro arrancado de sua própria animalidade.

Essa autorrepressão, segundo Nietzsche, é sintoma de uma cultura que elegeu o *logos* como instrumento de dominação não apenas sobre o corpo, mas também sobre a dimensão interna. Em *O Anticristo*, ele afirma que a moral ascética, ao glorificar a alma em detrimento do corpo, opera um "vampirismo de pálidos, subterrâneos sanguessugas".³³ substituindo a plenitude instintiva por ideais transcendentais que esvaziam a existência de sentido imanente. O animal não humano, porém, permanece imune a essa patologia: o animal vive "*aistórico*", escreve Nietzsche em *Segunda Consideração extemporânea*, "pois se absorve no presente, como um número, sem restar uma estranha fração".³⁴ Sua "saúde" reside justamente nessa capacidade de habitar o devir sem projetar utopias ou remorsos, afirmando a vida em sua imediatez.

Giorgio Agamben, em *O Aberto*, retoma essa ideia ao descrever a "definição do limite" do animal como um modo de ser: "O animal é simultaneamente aberto e não aberto – ou melhor, não é nem uma coisa e nem outra".³⁵ Enquanto o humano, na tentativa de superar sua animalidade, cria dispositivos biopolíticos que o

³⁰ Cf. Agamben, *O aberto*, pp. 63-64.

³¹ Haraway, *When species meet*, p. 4.

³² Nietzsche, *A genealogia da moral*, III, § 13.

³³ Nietzsche, *A gaia ciência*, § 49.

³⁴ Nietzsche, *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*, § 1.

³⁵ Agamben, *O aberto*, p. 97.

aprisionam em dualismos, o animal não humano existe em uma "zona de não-conhecimento" onde vida e política coincidem sem mediação. Para Nietzsche, essa coincidência é o próprio sentido da "grande saúde",³⁶ um estado de afirmação vital que dissolve as fronteiras entre natureza e cultura.

A cura para a doença humana, portanto, não está na superação da animalidade, mas em sua reinserção radical no âmbito do político. Como observa Deleuze, a vontade de poder, em sua forma ativa, é "um poder sob o qual o querer é adequado a toda a vida" — isto é, "uma qualidade sob a qual a vida inteira é afirmada",³⁷ inclusive a condição animal como força criadora, não como déficit. Essa perspectiva ressoa nos debates contemporâneos sobre ética multiespécie, como os de Donna Haraway, para quem a sobrevivência planetária depende da convivência que reconhece a animalidade como substrato compartilhado.³⁸

Assim, a crítica nietzscheana à cisão humano/animalidade não se limita a uma denúncia: é um chamado a repensar o político como espaço de *devir-animal*, onde a "inocência do devir" substitui a culpa, e a vontade de poder, em sua expressão afirmativa, dissolve as hierarquias que sustentam o projeto civilizatório ocidental. Enquanto Aristóteles via no *logos* a glória do humano, Nietzsche aponta para o animal não humano como modelo de uma saúde por vir — uma saúde que, longe de ser mera ausência de doença, é a potência de viver *com* e *como* a vida, em sua pluralidade indomável.

2. Vontade de poder como potência animal

A interpretação da vontade de poder como princípio ontológico central na filosofia de Nietzsche demanda um afastamento das leituras reducionistas que a associam à mera dominação ou à busca por supremacia. Em *Além de bem e mal*, Nietzsche afirma que "o mundo visto por dentro, definido e determinado por seu 'caráter inteligível' seria — precisamente 'vontade de potência'³⁹ e nada mais",⁴⁰ uma dinâmica de forças que permeia toda a vida, humana e não humana, constituindo-se menos como vontade de poder sobre e mais como potência de autoafirmação e realização do próprio ser. Essa reconfiguração permite compreendê-la como um fluxo biológico e instintivo que transcende a dicotomia entre sujeito e objeto, dissolvendo a pretensão humana de excepcionalidade.

Para Nietzsche, a vontade de poder não é monopólio humano, mas a própria pulsão vital que anima o crescer de uma planta, a caça de um predador e a criação de valores humanos. Em sua interpretação, Deleuze aponta que a vida não é apenas algo dado ou estático, mas uma expressão dinâmica de forças que se apropriam, lutam e se transformam. Todo fenômeno, inclusive a vida, tem múltiplos sentidos, dependendo da força que dele se apropria. Assim, a vida é sempre interpretada, nunca neutra ou absoluta.⁴¹ Essa noção de organização, aproxima-se da etologia

³⁶ Nietzsche, *A gaia ciência*, § 382.

³⁷ Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, p. 85.

³⁸ Cf. Haraway, *When species meet*.

³⁹ Embora a tradução de *Wille zur Macht* para "Vontade de poder" seja adotada neste artigo, por se tratar aqui de uma citação direta da tradução de Paulo César de Souza, manteve-se a fidelidade à escolha do tradutor pelo uso de "Vontade de potência" como tradução deste conceito.

⁴⁰ Nietzsche, *Para Além de bem e mal*, § 36.

⁴¹ Cf. Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*.

contemporânea, como demonstra Frans de Waal ao descrever a política chimpanzé a partir de duas abordagens complementares, a primeira sob a dimensão vertical que representa a hierarquia de poder e dominação e a dimensão horizontal que representa os vínculos afetivos, alianças e a complexa teia de relações sociais.⁴² De Waal aponta que mesmo hierarquias estáveis não garantem paz, porque as relações sociais horizontais mudam continuamente.

A crítica à moral ocidental, em *A genealogia da moral*, reforça essa interpretação. Nietzsche argumenta que os instintos de abnegação, sacrifício e compaixão são expressões reativas da vontade de poder, nas quais a vontade, incapaz de se afirmar diretamente, se volta contra a vida.⁴³ Em contraste, a forma ativa manifesta-se na afirmação da diferença, seja no leão que caça, seja no artista que cria. Como observa Deleuze, a vontade de poder é o "elemento diferencial que produz e desenvolve a diferença na afirmação, que reflete a diferença na afirmação, que a faz voltar na própria afirmação afirmada".⁴⁴ Nesse sentido, ela opera como uma potência comum a todos os seres vivos, desestabilizando a fronteira entre cultura e natureza. Essa leitura é corroborada por passagens de *Assim falou Zaratustra*, onde Nietzsche celebra a "inocência"⁴⁵ do animal não humano, que vive além das dicotomias morais. Aqui, a vontade de poder não se confunde com violência, mas expressa uma harmonia instintiva com o devir. Giorgio Agamben, em *O Aberto*, aproxima-se dessa visão ao descrever a vida animal como um agir no mundo sem mediação simbólica da linguagem. Com esse argumento, Agamben desestabiliza a fronteira das classificações "humano" ou "animal" — que sustentam hierarquias morais, políticas e jurídicas. Essas categorias são, em última instância, construídas, e politicamente utilizadas.⁴⁶

A implicação política de se interpretar a vontade de poder nesse sentido é um fluxo transespécie, onde o "político" não pode ser reduzido ao domínio do *logos*, mas deve ser reconcebido como ecologia de forças. Donna Haraway, em *Staying with the Trouble*, corrobora com essa afirmação ao defender que humanos e não humanos coevoluem em um "devir-com", em que a subjetividade humana se forma em relação, não em isolamento. Tornar-se "humano" é também tornar-se *húmus*, ou seja, terra fértil — num gesto de interconexão. Ao contrário da "autopoiese" (autocriação), Haraway propõe a "simpoiese" — processos colaborativos, interdependentes, multiespécie.⁴⁷ A vontade de poder, assim, oferece uma chave para repensar a comunidade além do antropocentrismo, reconectando-a ao que Nietzsche chamou de "a grande razão do corpo"⁴⁸ — a inteligência orgânica compartilhada por todas as formas de vida. Ao rejeitar a interpretação da vontade de poder como projeto de simples dominação, é possível compreender que Nietzsche não apenas desmonta a arquitetura aristotélica do *zōon politikon*, mas antecipa visões contemporâneas que reconhecem agência política em redes biológicas. Seu legado é uma ontologia relacional onde humanos, animais e

⁴² De Waal, *Chimpanzee politics*, p. 137.

⁴³ Nietzsche, *A genealogia da moral*, Prólogo, § 5.

⁴⁴ Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, p. 86.

⁴⁵ Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, I, Da castidade.

⁴⁶ Cf. Agamben, *O aberto*, p. 62.

⁴⁷ Haraway, *Staying with the trouble*, pp. 56-57.

⁴⁸ Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, I, Dos desprezadores do corpo.

ecossistemas participam de um mesmo campo de forças, desafiando a política a se reinventar como prática multiespécie.

A aproximação entre a concepção nietzscheana de vontade de poder e os estudos etológicos contemporâneos sobre a "política" em primatas revela uma convergência em que ambos descrevem formas de organização social fundadas não na racionalidade instrumental, mas em dinâmicas instintivas e relacionais. Frans de Waal, em *Chimpanzee Politics*, demonstra que a formação de coalizões, a resolução de conflitos e a manutenção da hierarquia entre chimpanzés são regidas por estratégias afetivas e corporais — como a reconciliação pós-conflito através do toque ou a construção de alianças via *grooming* — que dispensam a mediação do *logos*.⁴⁹ Nietzsche, por sua vez, antecipa essa visão ao sugerir que o político emerge de uma rede de forças biológicas, organizações estabelecidas pelos conflitos entre vontades de poder, que transcendem a dicotomia humano/animal.

Assim como De Waal observa que a dominância em primatas não é estática, mas negociada em interações cotidianas que envolvem a "escolha entre confronto e reconciliação" ou a "formação de coalizões e isolamento".⁵⁰ Do mesmo modo, para Nietzsche a vontade de poder é o jogo de forças que não se submete a estruturas fixas. Assim, ambos os autores recusam a ideia de um centro soberano, seja de um *logos* humano ou de "macho alfa", em prol de uma compreensão relacional do poder, onde agentes humanos e não humanos co-constroem realidades políticas através de afetos, gestos e instintos.

Essa afinidade teórica é ressaltada por Donna Haraway, ao afirmar:

Adoro o fato de que os genomas humanos podem ser encontrados em apenas cerca de 10 por cento de todas as células que ocupam o espaço mundano que chamo de meu corpo; os outros 90 por cento das células estão preenchidos com os genomas de bactérias, fungos, protistas e afins, alguns dos quais tocam em uma sinfonia necessária para minha sobrevivência, e outros dos quais estão apenas pegando carona e não fazem mal ao resto de mim, de nós. Estou vastamente em menor número em relação a meus pequenos companheiros; melhor dizendo, me torno um ser humano adulto na companhia desses pequenos companheiros. Ser um é sempre tornar-se com muitos.⁵¹

Nietzsche, ao insistir que a vontade de poder é um fluxo que atravessa todos os corpos — humanos, animais, vegetais —, dissolve a hierarquia aristotélica entre *logos* e *phōnē*, propondo em seu lugar uma ecologia de forças onde a política se reconhece como prática imanente à vida. Giorgio Agamben, em *O Aberto*, aproxima-se dessa ideia ao argumentar que a "máquina antropológica" ocidental produz uma cisão artificial entre vida qualificada e vida nua, mas enquanto Agamben foca na captura biopolítica, Nietzsche celebra a potência animal como pluralização de formas de vida que resistem a ser subsumidas sob uma totalidade política.⁵²

Se a etologia contemporânea demonstra que a política não é um privilégio humano, mas uma expressão da socialidade animal, Nietzsche oferece as bases filosóficas para pensar essa politicidade como ontologia relacional. Seu conceito de vontade de poder, longe de ser a proposta de um projeto de dominação, é a

⁴⁹ Cf. De Waal, *Chimpanzee politics*.

⁵⁰ De Waal, *Chimpanzee politics*, p. 138.

⁵¹ Haraway, *When species meet*, p. 4.

⁵² Cf. Lemm, *Nietzsche's animal philosophy*, p. 154.

afirmação de que a vida se organiza em redes de afetação recíproca — uma afirmação que ressoa tanto nos jogos de poder dos chimpanzés quanto nas críticas pós-humanistas ao excepcionalismo humano. Assim, a filosofia nietzscheana não apenas prefigura, mas exige uma reinvenção do político como espaço multiespécie, onde humanos e não humanos coexistem como participantes plenos de um devir comum.

3. Biopolítica nietzscheana: para uma comunidade multiespécie

A filosofia de Nietzsche, interpretada como crítica à política moderna, se caracteriza fundamentalmente pela recusa da distinção aristotélica entre *bios* e *zoē*, central às críticas biopolíticas contemporâneas. Giorgio Agamben, em *Homo Sacer*, afirma que “A dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, *zoé-bios*, exclusão-inclusão. A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva”.⁵³ Nietzsche, contudo, dismantela esses dualismos ao afirmar a vida biológica, interpretada pela vontade de poder, como fundamento imanente do político, dissolvendo a pretensão de autonomia de conceitos como *bios* e *zoé*. Nesse mesmo caminho segue Agamben, para o qual o ser humano não é uma dualidade de corpo e espírito, ou natureza e política, que precisa transcender sua condição animal para tornar-se humano. Pelo contrário, o humano está já no próprio fato de ser situado, de viver sua facticidade — seu modo de ser no mundo.⁵⁴

Em *A genealogia da moral*, Nietzsche descreve a moral ascética como mecanismo de negação da vida: ao glorificar ideais transcendentais, como Deus e Verdade, a cultura ocidental odeia o que é animal, matéria e corpo, uma aversão à vida em por uma “vontade de nada”.⁵⁵ Essa crítica ecoa a análise de Agamben sobre a inclusão-exclusão da vida nua no dispositivo biopolítico, mas com uma diferença crucial: enquanto Agamben enfatiza a captura da *zoē* pelo poder soberano, Nietzsche identifica na própria animalidade uma potência criativa. Para ele, o corpo e seus impulsos não são resíduos a serem governados, mas a matéria-prima de uma política afirmativa, onde o corpo é uma “grande razão”, uma pluralidade.⁵⁶

Carlo Salzani, em *Agamben and the Animal*, aproxima-se dessa leitura ao argumentar que Nietzsche embelezou ainda mais a “ontologia do aberto” ao reconhecer que a “consciência e a reflexão são ao mesmo tempo a base da existência humana e a fonte da alienação dos humanos em relação à natureza”.⁵⁷ O reconhecimento do animal na filosofia contemporânea parte da constatação de que a vida humana é sempre já vida animal, indistinção manifesta no conceito de *vontade de poder*, entendida como fluxo biológico que atravessa humanos e não humanos. Em *A genealogia da moral*, Nietzsche afirma: “não existe ‘ser’ por trás do fazer, do

⁵³ Agamben, *Homo sacer*, p. 16.

⁵⁴ Cf. Agamben, *Homo sacer*, p. 194.

⁵⁵ Nietzsche, *A genealogia da moral*, III, § 28.

⁵⁶ Cf. Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, I, Dos desprezadores do corpo.

⁵⁷ Salzani, *Agamben and the animal*, p. 72.

atuar, do devir; 'o agente' é uma ficção acrescentada à ação — a ação é tudo."⁵⁸ A vontade de poder, assim, não é atributo de um sujeito, mas processo imanente que dissolve a fronteira entre vida política e vida nua.

Agamben, em *O Aberto*, reconhece nessa dissolução uma ambiguidade: se, por um lado, a biopolítica moderna reduz o humano à *zoē*, por outro, a animalidade persiste como "resto" irreduzível.⁵⁹ Nietzsche, porém, reconhece esse "resto" como condição de possibilidade de uma comunidade além do humano. Nietzsche exalta a "inocência do devir", que recusa a culpa e a transcendência. Assim, a distinção entre "bom ou mau" se torna irrelevante, pois toda ação tem o mesmo valor em sua essência. A verdadeira questão que surge é se a ação potencializa, enriquece e diversifica a vida, ou se, ao contrário, a enfraquece e a condena.⁶⁰ Como afirma Vanessa Lemm,

A tarefa da cultura é libertar o animal humano dos preconceitos da civilização — ou seja, conduzir o animal humano para além de uma concepção moral e racional do seu devir, em direção à afirmação da vida como inerentemente amoral, aracional e inocente. A inocência da vida é uma expressão da sua plenitude: a vida surge e transborda, indiferente à racionalidade e à moralidade das suas formas e, portanto, poderosa em sua generosidade e criatividade.⁶¹

Essa afirmação compactua com o projeto de uma comunidade multiespécie, onde a política não se organiza pela exclusão da animalidade, mas pela incorporação de todas as formas de vida em sua pluralidade. Donna Haraway, em *When Species Meet*, atualiza essa visão ao propor que estamos em um "nó de espécies coabitando umas com as outras em camadas de complexidade recíproca até o fim"⁶² decorrente de interdependências materiais e afetivas. Nietzsche, ao dissolver a dicotomia *bios/zoē*, oferece as bases filosóficas para uma "cosmopolítica", pois, se a vida é vontade de poder, então o político pode ser reimaginado como relação de forças ecológicas, onde humanos, animais e ecossistemas coexistem sem hierarquias ontológicas. Assim, uma biopolítica nietzscheana não apenas coloca em cheque o paradigma excepcionalista, mas dá abertura para se pensar uma ontologia relacional onde a comunidade multiespécie emerge como horizonte ético e político. Enquanto Agamben expõe a violência da exclusão da *zoē*, Nietzsche aponta para a renaturalização — habitar o político como espaço de devir-animal, onde a vida, em todas as suas formas, é fim em si mesma. Necessitamos, como propõe Vanessa Lemm, "prestar atenção aos muitos mundos que se encontram aqui na terra, em um sentido multiespécie e simbiótico de coexistência e interrelação entre os seres vivos e a matéria viva".⁶³

A aproximação entre humanos e animais surge como um tema recorrente em quase todas as obras de Nietzsche. No aforismo 115 de *A gaia ciência* intitulado "Os quatro erros", o filósofo aponta contra a hierarquia metafísica que inscreve o humano em uma posição de exceção. Nietzsche escreve:

⁵⁸ Nietzsche, *A genealogia da moral*, II, § 13.

⁵⁹ Cf. Agamben, *O aberto*, p. 17.

⁶⁰ Lemm, *Nietzsches animal philosophy*, p. 67.

⁶¹ Lemm, *Nietzsches animal philosophy*, p. 13.

⁶² Haraway, *When Species Meet*, p. 42.

⁶³ Lemm, *El pensamiento planetario de Nietzsche*, p. 49.

O homem foi educado por seus erros: primeiro, ele sempre se viu apenas de modo incompleto; segundo, atribuiu-se características inventadas; terceiro, colocou-se numa falsa hierarquia, em relação aos animais e à natureza; quarto, inventou sempre novas tábuas de bens, vendo-as como eternas e absolutas por um certo tempo, de modo que ora este ora aquele impulso e estado humano se achou em primeiro lugar, e foi enobrecido em consequência de tal avaliação. Excluindo o efeito desses quatro erros, exclui-se também humanidade, humanismo e 'dignidade humana'.⁶⁴

Ao excluir o efeito desses "quatro erros", Nietzsche sugere que os conceitos de "humanidade, humanismo e dignidade humana como tradicionalmente concebidas seriam excluídos também abrindo caminho para uma nova forma de ser, reconhecendo sua própria animalidade e sua conexão inseparável com a vida em sua totalidade. A crítica de Nietzsche à hierarquia humano-animal não busca rebaixar o humano, mas sim reavaliar sua relação com o mundo. Como aponta Vanessa Lemm, a recusa da hierarquização humano-animal também se verifica na ideia do "sobre-humano"⁶⁵ (*Übermensch*). O discurso de Zaratustra não trata de uma promoção da superioridade humana que domina o animal, mas de uma superação horizontal. O prefixo "sobre" em "sobre-humano" indica uma capacidade de superação de si mesmo, de ir além dos preconceitos e das falsas hierarquias, se "refere a uma relação horizontal que estabelece um encontro 'face a face' entre o animal e o humano, no qual o animal e o humano são reconhecidos como iguais".⁶⁶

Essa proximidade é explorada em outras passagens nas quais Nietzsche descreve o humano como "o animal não determinado".⁶⁷ cuja singularidade reside justamente em sua indeterminação biológica. "O homem é o animal doente, o mais prolongada e profundamente doente entre todos os animais porque é também o animal não fixado, sendo assim o grande experimentador consigo mesmo".⁶⁸ Aqui, a "não fixação" não denota uma falta, mas uma abertura à transformação, uma plasticidade que o humano não compartilha com outras espécies. Enquanto Aristóteles via no *logos* a marca definitiva da humanidade, Nietzsche encontra na instabilidade — comum a humanos e animais — o cerne de uma ontologia dinâmica. Essa condição implica a ausência de instintos rigidamente programados, tornando o homem vulnerável, exposto e permanentemente em devir. Tal instabilidade exige uma tarefa contínua de autoconstituição por meio da cultura, da moral e das instituições, as quais funcionam como dispositivos de estabilização das forças pulsionais dispersas. Assim, a humanidade é compreendida como um projeto aberto, cuja singularidade reside justamente na necessidade de se formar a partir de si mesma, mediando sua precariedade natural com a invenção histórica de formas de vida.

Giorgio Agamben, embora não dialogue diretamente com Nietzsche sobre esse tema, em *Homo Sacer*, ele reconhece na indistinção entre humano e animal uma chave para desativar a "máquina antropológica". Ao comentar o conceito de *zoē*, Agamben nota que ele "não é um dado natural, mas um produto da exclusão operada pelo político".⁶⁹ Nietzsche, porém, inverte essa lógica: se a exclusão da *zoē* funda a

⁶⁴ Nietzsche, *A gaia ciência*, § 115.

⁶⁵ Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, Prólogo, § 3.

⁶⁶ Lemm, *Nietzsches animal philosophy*, p. 21.

⁶⁷ Ver: Nietzsche, *A genealogia da moral*, III, 13; *Para Além de bem e mal*, § 62.

⁶⁸ Giacoia Junior, *Nietzsche*, p. 24.

⁶⁹ Cf. Agamben, *Homo Sacer*, pp. 15-16.

política ocidental, sua reinserção no âmbito do *bios* desvela a ficção dessa separação. Donna Haraway, por sua vez, atualiza essa perspectiva ao propor "parentescos multiespécies" em *Staying with the Trouble* que reconhecem a coevolução de humanos e animais em redes materiais e simbólicas. Nietzsche, ao aproximar humano da animalidade, já sugeria que a política deve ser pensada a partir dessas relações de proximidade biológica, não de distanciamento hierárquico. O pensamento nietzscheano não apenas desestabiliza a tradição filosófica, mas oferece uma ontologia *multiespécie* na qual a animalidade não é o Outro a ser dominado, mas o solo comum de onde brotam todas as formas de vida. Enquanto a biopolítica reduz o humano a *zoē*, Nietzsche celebra a animalidade como potência — uma comunidade onde humanos, animais e naturezas coabitam como expressões plurais da vontade de poder.

A proposta de uma comunidade política "multiespécie" funda-se na afirmação da vida, conceito que dissolve a lógica contratualista antropocêntrica ao recusar a primazia da razão e do *logos* como fundamentos do político. Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche celebra o "um sagrado dizer-sim" para "o jogo da criação"⁷⁰ como gesto ético primordial, no qual humanos e não humanos participam de um mesmo *devoir-criador*, livre das dicotomias que opõem cultura e natureza, sujeito e objeto. Enquanto os modelos contratualistas pressupõem um acordo racional entre indivíduos autônomos, Nietzsche exhibe uma comunidade *orgânica*, emergente das forças biológicas e instintivas que atravessam todas as formas de vida. Essa comunidade não se estrutura pela exclusão da animalidade, mas pela *inclusão afirmativa* — a vida nua que Aristóteles e a tradição ocidental excluía da *polis*. A partir de Nietzsche, a política passa a ser um processo contínuo de experimentação que desfaz hierarquias entre humanos, animais e ecossistemas, coabitando como *parceiros de devir*.

Como escreve em *Zaratustra*:

Uma vez a ofensa a Deus era a maior das ofensas, mas Deus morreu, e com isso morreram também os ofensores. Ofender a terra é agora o que há de mais terrível, e considerar mais altamente as entranhas do inescrutável do que o sentido da terra! Uma vez a alma olhava com desprezo para o corpo: e esse desdém era o que havia de maior: — ela o queria magro, horrível, faminto. Assim pensava ela escapar ao corpo e à terra.⁷¹

A fidelidade à terra significa liberar a vida de projetos transcendentais para afirmá-la em sua pluralidade imanente — inclusive na animalidade.

Ao defender "Humano como húmus" em contraposição ao "humano como Homo", Donna Haraway ecoa essa perspectiva que integra humanos, animais, fungos e bactérias em redes de cuidado mútuo.⁷² Nesse contexto, a filósofo crítica a forma como se concebiam a vida e a coabitação na Terra, particularmente no que ela denomina Chthuluceno. Haraway rejeita a ideia de que mundos vivos — como Terra, Gaia ou Chthulu — possam ser explicados como sistemas autopoiéticos, ou seja, sistemas que se produzem a partir de si mesmos, autorreferenciais e autossuficientes. Em vez disso, ela propõe a noção de simpoiese, que indica produção conjunta, relacional e cooperativa entre múltiplas entidades vivas e não

⁷⁰ Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, I, Das três metamorfoses.

⁷¹ Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, Prólogo, § 3.

⁷² Haraway, *Staying with the trouble*, pp. 32-33.

vivas.⁷³ A Terra do Chthuluceno, portanto, não é um sistema fechado, mas sim um entrelaçamento de agentes e forças que coexistem e se transformam mutuamente, o que nega a lógica da separação entre humano e não-humano, sujeito e objeto. Essa crítica também se alinha com Nietzsche, ao rejeitar a domesticação da vida, já apontava para esses parentescos como expressão da vontade de poder em sua forma ativa: uma força de destruição, mas também de criação, gerando relações a partir de corpos, instintos e afecções. Ambos veem a Terra como um complexo relacional em contínuo devir, e não como uma totalidade ordenável.

Enquanto o contratualismo moderno consolida o humano como medida de todas as coisas, a comunidade multiespécie descentraliza o político, reconhecendo-o como campo de forças onde todas as formas de vida participam como agentes plenos. A afirmação da vida, nesse sentido, não é um ideal, mas uma prática de invenção coletiva — um chamado a habitar o mundo não como senhores, mas como coabitantes da terra em um devir comum. Se Aristóteles via na *polis* o ápice da natureza humana, Nietzsche a reimagina como ecossistema vital, onde a política se faz com os seres vivos, da dimensão orgânica à inorgânica, em um jogo incessante de criação e destruição da vida.

Conclusão

A filosofia de Friedrich Nietzsche, ao deslocar o *logos* do centro da reflexão política e reabilitar a animalidade como força criativa, oferece ferramentas indispensáveis para repensar o político além dos limites do humano. Sua crítica à domesticação moral, sua celebração da "inocência do devir" e sua concepção da vontade de poder como fluxo transespécie não apenas desmontam a arquitetura aristotélica do *zōon politikon*, mas antecipam debates cruciais da biopolítica e da ética animal contemporâneas. Ao dissolver a fronteira entre *bios* e *zoē*, Nietzsche revela que a política não é um domínio exclusivamente humano, mas uma ecologia de forças onde humanos, animais e naturezas coevoluem em redes de interdependência.

Nietzsche prefigura, assim, a virada animal da filosofia política ao reconhecer que a animalidade não é um resíduo a ser superado, mas o solo ontológico de onde emergem todas as formas de comunidade. Giorgio Agamben, ao descrever a "máquina antropológica" que separa humano e animal, identifica nessa cisão a origem da violência biopolítica. Nietzsche, contudo, aponta para além dessa crítica: sua noção de "grande saúde", que integra corpo e instinto, sugere que a cura para a doença moderna reside na reinserção radical da animalidade no político — não como vida nua a ser gerida, mas como potência de fuga e criação.

Nietzsche, portanto, não é apenas um crítico do passado, mas um extemporâneo. O pedido de Zaratustra à "afirmação da vida" convida-nos a habitar um mundo onde humanos e não humanos coexistem em um devir comum — um mundo onde a política não se reduz a soberanias demasiado humanas, mas se expande como prática de promoção da vida. Enquanto a tradição ocidental insiste em narrativas de dominação, Nietzsche nos lembra que o futuro do político talvez esteja justamente naquilo que por tanto tempo tentou-se excluir — a animalidade.

⁷³ Cf. Haraway, *Staying with the trouble*, pp. 32-33.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*. Trad. Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- ARISTÓTELES. *História dos Animais*. Trad. Maria de Fátima Sousa e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. António Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998.
- DE WAAL, Frans. *Chimpanzee politics: power and sex among apes*. Baltimore: Johns Hopkins University, 1982.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. António M. Magalhães. Porto: Rés, 1976.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- HARAWAY, Donna. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University, 2016.
- HARAWAY, Donna. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- LEMM, Vanessa. El pensamiento planetario de Nietzsche en Así habló Zaratustra. *Pensando: revista de filosofia*, [S. l.], v. 14, n. 33, pp. 43–51, 2024.
- LEMM, Vanessa. *Nietzsche's animal philosophy: culture, politics, and the animality of the human being*. New York: Fordham University, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Digital critical edition of the complete works and letters: based on the critical text by G. Colli and M. Montinari*. Org. Paolo D'Iorio. Berlin; New York: de Gruyter, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. Trad. Jaime Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Para Além de bem e mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*. Trad. André Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017.

SALZANI, Carlo. *Agamben and the Animal*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars, 2022.

SALZANI, Carlo. *The biopolitical animal*. Edinburgh: Edinburgh University, 2024.



Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

DOSSIÊ ESPECIAL

JUSTICIA SOCIAL Y EXPLOTACIÓN ANIMAL: REFLEXIONES SOBRE UNA ALIANZA IMPOSIBLE

*SOCIAL JUSTICE AND ANIMAL EXPLOITATION: REFLECTIONS ON AN IMPOSSIBLE ALLIANCE**JUSTIÇA SOCIAL E EXPLORAÇÃO ANIMAL: REFLEXÕES SOBRE UMA ALIANÇA IMPOSSÍVEL*Paula Cristina Mira Bohórquez 

Universidad de Antioquia, Medellín, Antioquia, Colombia

Submetido em: 30/07/2025

Aceito em: 06/11/2025

Publicado em: 09/01/2026

Como citar: MIRA BOHORQUEZ, Paula Cristina. Justicia social y explotación animal: reflexiones sobre una alianza imposible. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e60783, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.60783

Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Resumen

Este texto pretende brindar una reflexión sobre las contradicciones de fundamentar la justicia social en la expansión del sistema carnista, sobre todo en lo que al caso de América Latina se refiere. Para argumentar a favor de esta contradicción se procederá en tres pasos: en el primero se desarrollarán algunas ideas sobre la vida animal en el sistema de explotación actual, esperando brindar luces sobre por qué la degradación de los animales no humanos no puede ser la base de concepciones de justicia social; en el segundo, se presentarán algunos puntos sobre la problemática de cómo las condiciones materiales de la explotación animal son contrarias a la salud y el bienestar humano y, por supuesto, animal; y en el tercero, y a modo de conclusión, se propondrá la idea de un veganismo contextual, basado en la necesidad de un cambio radical que genere las posibilidades de una justicia social humano-animal.

Palavras clave

Animales; justicia; capitalismo; veganismo.

Abstract

This text aims to provide a reflection on the contradictions of basing social justice on the expansion of the carnist system, especially in the case of Latin America. In order to argue in favor of this contradiction we will proceed in three steps: in the first, some ideas about animal life in the current system of exploitation will be developed, hoping to shed light on why the degradation of nonhuman animals cannot be the basis for conceptions of social justice; in the second, some points will be presented on the problematic of how the material conditions of animal exploitation are contrary to human and, of course, animal health and welfare; and in the third, and by way of conclusion, the idea of a contextual veganism will be proposed, based on the need for a radical change that generates the possibilities of a human-animal social justice.

Keywords

Animals; justice; capitalism; veganism.

Resumo

O objetivo deste texto é refletir sobre as contradições de se basear a justiça social na expansão do sistema carlista, especialmente no caso da América Latina. Para argumentar a favor dessa contradição, procederemos em três etapas: No primeiro, serão desenvolvidas algumas ideias sobre a vida animal no atual sistema de exploração, esperando esclarecer por que a degradação dos animais não humanos não pode ser a base para concepções de justiça social; No segundo, serão apresentados alguns pontos sobre a problemática de como as condições materiais da exploração animal são contrárias à saúde e ao bem-estar humano e, claro, animal; e no terceiro, e à guisa de conclusão, será proposta a ideia de um veganismo contextual, baseado na necessidade de uma mudança radical que gere as possibilidades de justiça social humano-animal.

Palavras-chave

Animais; justiça; capitalismo; veganismo.

Introducción

Es ya un hecho conocido, como lo muestran las investigaciones de Bar-On *et al.* y Greenspoon *et al.*, que los humanos hemos cambiado la distribución de la biomasa en la tierra. En la actualidad, la mayoría de los mamíferos y de las aves que viven en la Tierra son explotados para el sistema de alimentación basado en la explotación animal.¹ Mientras las vidas animales² destinadas para el sistema aumentan en números, otras vidas animales se pierden masivamente como consecuencia de la implantación generalizada en el mundo de este sistema de explotación. Los mamíferos salvajes del planeta sufren por la presión humana, especialmente por el aumento de nuestra población, la creciente demanda global de productos de origen animal y la expansión de las granjas industriales.³ Las aves salvajes se extinguen, víctimas de un sistema que, mientras explota a otros tipos de aves, las deja sin hábitat ni sustento.⁴ La ideología carnista, que, como lo explica Melanie Joy, está sustentada en la violencia física,⁵ se extiende por el mundo acompañada por las prácticas del sistema agroindustrial, naturalizándose de tal forma que el carnismo⁶ es ya entendido como la única forma de alimentación posible. Parte de esta ideología se basa también en la idea de que con algunos animales solo hay una forma de relacionarse, a saber, a través de su explotación y muerte. Prueba de ello es el hecho de que, en el caso de algunas especies de animales, la mayoría de los individuos existen solo para ser usados como alimento, y que también la mayoría de estos animales estén sometidos al régimen agroindustrial de ganadería extensiva, pero, sobre todo, de la intensiva. Según informe de OurWorldinData.org, alrededor del 74% del llamado "ganado" terrestre estaría siendo criado en granjas industriales.⁷

Nos encontramos entonces en un mundo en el cual la vida animal es creada, en gran medida, para someterla al sistema agroindustrial, mientras la vida animal libre se agota. Esta situación se ha extendido por toda la región latinoamericana, que, desde hace algunas décadas, vive lo que algunos celebran como "la revolución ganadera", que no es otra cosa que la intensificación del modelo carnista⁸ (que de todos modos ya era parte de nuestras sociedades). Este modelo se impone, no solo a través del aumento del consumo de productos de origen animal, sino además de la transición de sistemas agrícolas familiares y locales a sistemas agroindustriales, dedicados tanto al consumo interno, como también al sistema extractivista crecientista. El sistema extractivista está asociado con la extracción a gran escala

¹ Bar-On *et al.*, *The biomass*, pp. 6506-6508; Greenspoon *et al.*, *The global biomass*, pp. 2-4.

² En este texto utilizaré la palabra "animal" para referirme a los animales no humanos, y "humanos" para referirme a los animales humanos. Esto no solo por una cuestión de ahorro del lenguaje, sino para enfatizar en la forma en como comprendemos el mundo de la vida en la actualidad, esto es, partiendo de la falacia de que no somos animales y de que existe una diferencia sustancial entre los humanos y el resto de los animales. En algunos casos, y para enfatizar la relación entre especies, utilizaré las palabras animales humanos y no humanos.

³ Greenspoon *et al.*, *The global biomass*, p. 4.

⁴ Knopp, *Curb Animal*, s/p; Gil-Mendoza *et al.*, pp. 3-11.

⁵ Joy, *Por qué amamos*, p. 38.

⁶ Entendido este como: "el sistema de creencias que nos condiciona a comer unos animales determinados" (Joy, *Por qué amamos*, p. 35).

⁷ Ritchie, *How many animals*, s/p.

⁸ Entiéndase que el modelo carnista incluye la producción y consumo de todo tipo de productos de origen animal. En adelante usaré el término en este sentido.

de los denominados "recursos" naturales; "recursos" que se entienden como "commodities".⁹ Se trata de un sistema que requiere generalmente de inversión extranjera, nuevas tecnologías y grandes extensiones de tierra, entre otras, para generar productos que suelen estar destinados para la exportación. Neoextractivismo se denomina a la expansión de este sistema, impulsada por los gobiernos denominados "progresistas" en la región de América Latina, a partir, sobre todo, de la década del 2000.¹⁰ En el caso del agro, se habla del modelo "agro-extractivo" y este modelo se asocia con productos como la palma y la soya. Estas definiciones no suelen incluir el aumento exponencial del uso de animales y su concepción como commodities, así como tampoco la ganadería extensiva y su uso cada vez mayor de tierras para la crianza de animales que van a abastecer los insaciables mercados nacionales e internacionales. La región está ya inscrita como protagonista internacional de las diferentes fases del modelo de producción animal, aunque la situación varía de país en país, la FAO calcula que:

América Latina y el Caribe, pese a albergar el 13,5 % de la población mundial, produce un poco más del 23 % de la carne bovina y de búfalo y el 21,4 % de la carne de ave en el mundo. En el caso de los huevos y la leche, la región es responsable de la producción de más del 10% y el 11,2 %, respectivamente.¹¹

El sistema extractivista agrario y ganadero se celebra como una gran posibilidad para la región de aumentar su crecimiento económico y de contribuir a la mejoría de la calidad de vida de sus habitantes. Las perspectivas de asegurar equidad y justicia social se ven concentradas así en la posibilidad de aumentar el modelo de explotación animal, motivo por el cual se crea una disyuntiva entre el respeto y la protección de los animales versus el de los seres humanos, sobre todo de los más vulnerables, a quienes se les promete ser los más favorecidos por un aumento de los ingresos del crecimiento. La postulación del modelo de explotación animal como una gran oportunidad para reducir la desigualdad, el hambre y la pobreza (como lo plantea la misma FAO), establece una visión dicotómica de la justicia social y de la concepción de calidad de vida en nuestra región. A partir de este modelo, la justicia social se entiende como basada en un dilema: "o nosotros o ellos" "o los humanos o los animales". Esta perspectiva justifica además la negación del cuidado, de la preocupación y del respeto de toda vida animal cuya explotación sea susceptible de generar ganancias, pues difunde la creencia de que la protección animal está esencialmente en contravía de la protección de los seres humanos. De esta manera, el modelo de explotación animal se va ampliando y se va haciendo incuestionable para los latinoamericanos, sobre todo para aquellos que se han visto excluidos de los pocos procesos de generación de condiciones justas de vida en esta parte del mundo. Esto favorece especialmente a corporaciones, grandes rentas y latifundistas, que extienden su negocio por cada vez más tierras, dejando los serios costos ambientales que la explotación animal trae consigo a los más pobres.

En este texto pretendo brindar algunos argumentos que cuestionen esta visión excluyente de la justicia, sobre todo en lo que a su concreción en nuestra parte del continente se refiere. Mi crítica se centra, por un lado, en razones de

⁹ Wagner, *Extractivismo*, pp. 585-587.

¹⁰ Wagner, *Extractivismo*, p. 587.

¹¹ FAO, *Avances y desafíos*, p. 1.

justificación, a saber, en los cuestionamientos morales serios a esta concepción de justicia que hunde sus raíces en la explotación, la violencia y la crueldad contra millones de seres de otras especies. Y, por otro lado, en razones materiales, pues la extensión de las prácticas de explotación animal genera consecuencias ambientales y sociales que sufrirán primeramente, y sobre todo, los más vulnerables. Para desarrollar estos argumentos procederé en tres momentos: en el primero desarrollaré algunas ideas sobre la vida animal en el sistema de explotación actual, esperando brindar luces sobre por qué la degradación de los animales no humanos no puede ser la base de concepciones de justicia social; en el segundo, presentaré algunos puntos sobre la problemática de cómo las condiciones materiales de la explotación animal son contrarias a la salud y el bienestar humano y, por supuesto, animal; y en el tercero, y a modo de conclusión, propondré la idea de un veganismo contextual, basado en la necesidad de un cambio radical que genere las posibilidades de una justicia social humano-animal. He de aclarar que en este texto no se trata de fundamentar una teoría de la justicia social, sino solo de brindar algunos puntos de análisis que posibiliten la visión crítica de nuestras comprensiones morales y sociales actuales. También se hace necesario precisar que la explotación animal no es el único factor generador de degradación de la vida humana y animal y de la naturaleza en general en América Latina: los monocultivos para alimentación humana, la minería, la construcción, el aumento de la población en algunos lugares (por ejemplo, en las grandes urbes), entre otras, son también factores que están llevando a la región a una debacle ambiental, sin embargo, estos no serán parte de este corto análisis.

1. Producción de animales y negación de vida

La domesticación de animales ha despojado a estos de parte de su naturaleza libre y los ha hecho herramienta de y para los seres humanos, generando seres dependientes durante toda su vida. Con la pérdida de muchos de sus procesos naturales se ha perdido la comprensión de la naturaleza del animal más allá de las características que son necesarias o convenientes para los seres humanos. ¿Cuál es la expectativa de vida de un animal domesticado? ¿cómo se construyen sus relaciones sociales? ¿cuáles son sus procesos emocionales? ¿cómo consiguen el alimento y qué alimento prefieren? Estas son preguntas cuyas respuestas requieren procesos de investigación científica o de observación de los pocos individuos animales de especies domesticadas libres o asilvestrados que existen; pues los animales domesticados no viven en condiciones en las cuales exploren y desarrollen sus capacidades, lejos de los intereses y la observación humana. Así las cosas, los procesos de domesticación han implicado ya procesos de dominación y derrota para los animales, cuya naturaleza propia e independiente, insisto, se ha perdido. Como lo indica Gary Francione:¹² la domesticación representa la máxima expresión del antropocentrismo, pues, a través de prácticas como la cría selectiva y otro tipo de manipulaciones hemos creado animales para ser siempre recursos serviles y sumisos, así como para tener cualidades que los hagan más apropiados como "recursos". Los animales domesticados dependen de nosotros

¹² Francione, *Is the domestication of animals*, s/p.

completamente: para saber cuándo y si comen o tienen agua, dónde y cuándo hacen sus necesidades, cuándo duermen, si hacen ejercicio, etc. La domesticación de animales y plantas, que se ha entendido como el "triunfo" de los seres humanos sobre la naturaleza, significa ya de antemano una visión simbólica del animal como un ser (incluso como un objeto) sin existencia propia, y con una existencia determinada exclusivamente por la servidumbre. La domesticación, en términos generales, significó dominación y derrota para los animales, cuya naturaleza propia e independiente se ha perdido.

La ganadería capitalista, sin embargo, va mucho más allá de la cría de animales domesticados. Son ya clásicas las palabras de Jason Moore que nos dicen que: "El capitalismo no es un sistema económico, ni un sistema social, sino: es una *manera de organizar la naturaleza*".¹³ Bajo la óptica capitalista, la naturaleza está "codificada, cuantificada y racionalizada para que esté al servicio del crecimiento económico, el desarrollo social o algún otro bien mayor".¹⁴

El capitalismo temprano impuso en tierras americanas el modelo ganadero a través de los procesos de conquista y colonización.¹⁵ Estos procesos cambiaron las formas de alimentación de los pueblos indígenas que habitaban estas tierras antes de la conquista, y consolidaron una nueva forma de relación con los animales y la naturaleza. Siguiendo a Moore, el sistema capitalista siempre ha dependido de naturaleza barata y se ha apropiado del trabajo no remunerado de naturalezas humanas ("mujeres o esclavos, por ejemplo") y extrahumanas.¹⁶ Los animales han hecho parte, sin duda, de esas naturalezas extrahumanas de las que se ha apropiado el sistema: la crianza de animales para la ganadería constituye la apropiación de la vida de unos seres que no reciben absolutamente nada a cambio del sacrificio que constituye su existencia.

Empero, la explotación de los animales en el sistema crecientista neoliberal es también distinta, en escala, tecnificación y violencia a la de la ganadería del capitalismo temprano. Siendo ya un hecho el establecimiento del sistema carnista en muchas sociedades a partir de los mencionados procesos colonialistas, estos sistemas han ido transitando a la forma de expoliación de la naturaleza humana y no humana que vivimos en la actualidad. La deriva neoliberal, introducida en los países de América Latina por distintas vías,¹⁷ y los procesos de neocolonización que con esta llegaron, impusieron también en nuestro territorio un cambio en las dietas, y con ello, un cambio en la escala y las formas de explotación animal. Como lo indica George Monbiot: la dieta estándar mundial ha creado la granja estándar mundial. Los granjeros del mundo han pasado a usar las mismas técnicas, la misma maquinaria, los mismos químicos, las mismas variedades de plantas de cultivo. El impacto de esta estandarización ha sido tal, que en muchos lugares se está llegando a un "estancamiento del rendimiento", que es el nivel a partir del cual la producción no puede crecer más.¹⁸ Con esta estandarización se ha ido perdiendo todo tipo de diversidad, tanto la diversidad cultura en las dietas, como la diversidad en las plantas, las maneras de cultivar y cocinar. Desde el vuelco de millones de habitantes

¹³ Moore, *El capitalismo*, p. 17.

¹⁴ Moore, *El capitalismo*, p. 17.

¹⁵ Guintard, *Los animales también participan*, s/p.

¹⁶ Moore, *El capitalismo*, p. 85.

¹⁷ Monbiot; Hutchison, *La doctrina invisible*, pp. 35-37 y 69-76.

¹⁸ Monbiot, *Regenesis*, p. 34.

de China hacia las dietas de origen animal (especialmente de cerdo), pasando por el sur de Asia, hasta América Latina, las dietas se están unificando. Muchos países del denominado Sur Global han pasado a alimentarse preferentemente a base de explotación animal.¹⁹ Con diferencias según países y productos, nuestra región ha aumentado en los últimos tiempos su consumo carnista²⁰ y se espera que lo continúe haciendo en los siguientes años. En este punto hablo del consumo de animales domesticados, pero es necesario tener en cuenta que existe un fuerte consumo de animales silvestres; este consumo se da no solo a través de la cacería individual, sino también en prácticas como la caza comercial o los zoocriaderos; todos ellos vendidos actualmente con la etiqueta de "sostenible".

El sistema capitalista de alimentación basada en animales produce millones de animales al año, en condiciones contrarias a cualquier estándar mínimo de vida en la naturaleza. Es un modelo de externalización, esto es, no cuenta en sus costos ni los daños a la naturaleza en general, ni a la vida y el sufrimiento de los animales que involucra. Los animales existen en este sistema bajo la perspectiva de commodity; cosas que se nombran solo a partir de los productos que de ellos se adquieren: "carne de vacuno", "carne porcina", "productos lácteos". La existencia animal se invisibiliza y la violencia que se ejerce sobre esta no se cuestiona. De hecho, y este es uno de mis puntos centrales: la justificación de la violencia contra los animales se extiende en nuestra región basada en supuestas nociones de justicia, sean estas justicia social o justicia alimentaria. Si bien todos los seres humanos necesitamos de proteínas para vivir, la narrativa capitalista-productivista no permite discernir entre "proteína" y "animales", invalidando así cualquier otra fuente de proteínas para los seres humanos. Esta narrativa plantea también que la carne barata es una condición incuestionable de la justicia alimentaria.

La degradación de la vida animal se extiende por América Latina vendida como un triunfo del modelo de desarrollo. La explotación de otras especies se ha internalizado de manera tal que esta se entiende no solo como deseable, sino como fundamental para cualquier perspectiva de bienestar humano. El sistema carnista se expande de manera silenciosa, se incorpora en el mundo simbólico como ascenso social, aumento del valor personal o posibilidades de crecimiento económico. De esta manera, no se comprende la consolidación de la cultura de la explotación de animales en nuestra región como un modelo opresivo, impuesto desde el imperialismo del Norte Global, sino que este se entiende como liberación. El aumento del poder adquisitivo en nuestros países ha significado el aumento de la violencia contra los animales, que está socialmente justificada y políticamente blindada, debido, precisamente, a la forma en como los distintos gobiernos favorecen el sistema carnista y a las bases antropocéntricas de nuestros Estados. El apelo a la tradición está siempre en el ojo de la discusión en América Latina, pero esta pocas veces tiene en cuenta el hecho de que la ganadería es una tradición impuesta o que el consumo masivo de carne hace parte de la estrategia neoliberal de extender la explotación de la naturaleza hasta la extenuación. La explotación animal se ha tornado incontestable, y se ha extendido la visión de que es nuestro derecho explotar a otras especies. Asimismo, avanza la creencia de que es un avance social que ahora podamos explotar animales de la misma manera en que lo

¹⁹ Delgado, *Rising consumption*, pp. 3907-3909.

²⁰ AHDB, *South America*, s/p.

ha hecho el Norte Global. Por esta razón, los enfoques críticos que en América Latina apuestan por un reemplazo de la alimentación y de la economía basada en la explotación animal son fuertemente criticados, pues se entienden como un llamado a continuar con la desigualdad estructural de nuestra región.

Siguiendo a Brian Luke, las personas son capaces de actuar en contra de sus simpatías si creen que sus vidas y las de su familia dependen de ello.²¹ El sistema carnista se extiende a partir de cambios simbólicos que naturalizan dicotomías y crean falsos dilemas: hay que elegir a quien salvar, y salvarnos implica someter a otros animales. De esta manera, la población se desensibiliza frente a la condición de la vida animal y pasa a justificar todo consumo carnista como una confirmación de su libertad y de su estatus social. El consumo de carne por diversión, incluso en contra de la salud, es también una obligación social. Tanto la industria de la carne, como la de investigación científica en animales aplican hace tiempo, con mucho éxito, la estrategia que yo denomino la del "bote naufragando", esta consiste en presentar las vidas animales humanas y no humanas como sustancialmente distintas y darnos a entender que el bienestar del animal humano depende de anular la vida del animal no humano. Es lo que Francione llama también el dilema de "tu perro o tu hijo": las industrias presentan este falso dilema de que tenemos que explotar animales para salvar a los hijos.²²

Volviendo a Luke, este también resalta la estrategia de las dos industrias antes mencionadas, indicando que propagan el mito de que sus productos son necesarios para el bienestar y la salud humanas.²³ Lo mismo anota Marti Kheel, quien menciona que la propaganda de la agricultura animal y de la industria de la comida convencen a la gente de que explotar a otros animales es prerequisite para vivir una vida saludable.²⁴

Cuando la crianza de animales se hace por supervivencia, esta puede implicar relaciones de interdependencia entre dos seres naturales (humano y animal), una interdependencia determinada por las necesidades básicas naturales de una de las partes. El aprecio de los animales en estos procesos de crianza puede verse mediado por un sincero apego a la vida del animal. No necesariamente hay en este tipo de crianza desprecio hacia la vida del animal; incluso, puede haber un tipo de reconocimiento de la subjetividad del animal, por la necesidad de entenderlo y protegerlo para, a través de él, proteger la propia alimentación. De todos modos, este tipo de crianza tiene el grado de violencia que implica la matanza, la separación de los animales de sus crías, sus madres, los individuos con los que se relacionan emocionalmente, entre otras. Las clasificaciones de la crianza animal son hoy en día conflictivas, las llamadas granjas familiares hoy pueden albergar desde decenas hasta miles de animales, la tecnificación y las medidas para fomentar el crecimiento propicia el uso de razas de animales criados "para ser más eficientes", hacinamiento, descarte de animales que "no sirven", uso de antibióticos y otras medidas. La crianza de supervivencia confronta dos vidas en una situación en la que realmente una depende de la otra, y hay cuestiones morales serias para tener en

²¹ Luke, *Farming Ourselves*, p. 311.

²² Francione, *Introduction to Animal Rights*, p. xxii.

²³ Luke, *Farming Ourselves*, p. 311.

²⁴ Kheel, *Nature Ethics*, p. 229.

cuenta en esta. Pero, esta crianza es cada vez más la excepción y menos la regla, el campo ha sido invadido hace tiempo por medidas crecientistas y eficientistas.

Sin embargo, es de aclarar que la crianza de animales, de cualquier tipo, nunca es buena para el animal mismo, la vida de este siempre será de servidumbre y el camino al matadero siempre serán de sufrimiento extremo. Aun así, el sistema capitalista neoliberal de explotación animal dista ya mucho de la crianza de pequeñas granjas. Este es un sistema que considera al animal un producto, una cosa sin subjetividad; despoja a los animales de toda vida y sentido, y, más aún, necesita que esta visión del animal se extienda y naturalice, dominando a todas las culturas, para que todos permanezcan acríticos frente a este proceso de violencia y muerte. Es caso imposible estimar cuántos animales son matados al día, mes o año para ser usados como comida. Empero, la increíble cifra que arroja el cálculo de Seth Millstein, es de que cada 24 horas se matan entre 3.400 y 6.500 millones, lo que tendría como resultado que cada año se estarían matando (haciendo una estimación mínima), 1.2 billones de animales anualmente para ser usados como alimentos.²⁵ Esto nos da una clara idea de que no hay forma de que en el sistema de alimentación capitalista actual los animales sean considerados y tratados de una forma distinta a como productos de rápida reproducción y fácil desperdicio.

Millones de estos animales son matados en América Latina, región que, como lo indiqué antes, ha pasado a ser un gran productor de productos de origen animal. Por ejemplo, la ONG Sinergia Animal denuncia que: "En Colombia, la industria del huevo explota a más de millones de gallinas, y hasta 2021, el 59% de ellas seguían confinadas en jaulas en batería".²⁶ Los conceptos de justicia social que pretenden justificar la perpetuación y el crecimiento de este sistema, y que se apoyan en la idea de que el carnismo es un modelo que supuestamente apoya a los humanos más vulnerables, y que los favorecería en sus derechos y expectativas sociales, están intrínsecamente ligados a la idea de que los animales son mercancías reemplazables, intercambiables, sin valor más allá de la producción y el mercado. Frente a esto, la pregunta sería cómo es posible que la justicia de un grupo de habitantes de este planeta se pueda basar en la crueldad y la negación de la vida y la integridad de otro grupo de habitantes.

El agronegocio con animales pertenece a una cultura de la violencia que Marti Kheel asocia con la cultura de la violencia masculina.²⁷ Son las normas masculinas de "racionalizar al animal"²⁸ las que justifican una mirada a este desde la lejanía, desde la distancia de quien mira a un producto, un objeto del mercado que debe ser producido a cualquier costo y sin ninguna consideración. Las posturas ecofeministas como las de Kheel nos muestran cómo la racionalización que hoy logra cosificar al animal y que está siendo extendida, entre otras, por la industria de la explotación para alimentación, es producto de una visión individualista, competitiva, que privilegia la visión de objeto sobre la comprensión cariñosa del otro. Es una racionalización que ridiculiza la empatía y la emoción, e incluso llega a denigrar de las reflexiones éticas, por considerarlas embates emotivos contra los avances de ciencia y tecnología. La razón instrumentalizadora, que considera a la

²⁵ Millstein, *How Many Animals*, s/p.

²⁶ Sinergia Animal. *Grandes marcas de restaurantes*, s/p.

²⁷ Kheel, *Nature Ethics*, p. 27.

²⁸ Kheel, *Nature Ethics*, p. 27.

naturaleza en general como un objeto a dominar, se consolida como la norma de nuestras comprensiones simbólicas del mundo animal y natural.

La ciencia y la tecnología aplicadas a la explotación animal dan a los seres humanos una sensación de poder, de superhumanos que tienen en sus manos la posibilidad de generar la vida que quieran, cuando y como la quieran. Es una industria que celebra la imagen del ser humano como omnipotente. La crianza selectiva y la investigación genética para generar productividad y crecimiento en los animales son la constante en la industria. Se criaron, por ejemplo, vacas con ubres enormes que apenas si les permiten caminar; pero, dado que esto se ha convertido en un problema, se hace investigación para pasar a otro tipo de selección que permita generar muchos litros de leche de una vaca, sin generar problemas al ganadero. La tecnología ganadera ofrece pollos con torsos tan enormes que no se pueden sostener en pie, cerdos Yorkshirem, Landrace, Duroc o Pietrain que son promocionados como más "eficientes" para la producción, o salmón transgénico, considerado un gran paso adelante en la industria. La tecnología detrás de la ganadería ha consolidado el despojo de sentido de la vida animal. Este despojo se promociona como un triunfo para la alimentación humana y para el ser humano mismo. La promesa del sistema carnista es que todos los seres humanos, independientemente de sus ingresos o condición social, podrán tener acceso a los productos de animales explotados, y que a partir de este acceso irrestricto y barato se consolidaría la justicia social, porque garantizaría a todos la alimentación y, con ello, calidad de vida.

El impacto que tienen sobre los juicios morales tanto la visión del ser humano omnipotente, como el despojo de sentido de la vida animal no es poco. A partir de esta idea del supremacismo humano se funda la justificación de toda la dictadura de la especie que hemos venido extendiendo. Nada que se haga a los animales explotados se considera malo, según esta visión dictatorial, porque no tienen existencia simbólica en nuestras vidas; mientras todo lo que se haga en favor de ellos se considera contrario a los intereses humanos, porque nosotros supuestamente dependemos de esta explotación para vivir y vivir bien. Así funciona el aparato de valoración que genera la consolidación del sistema carnista. Las críticas al modelo se entienden como imposiciones contrarias a los intereses humanos, "ecofacismo" lo llegan a llamar algunos. El sistema de explotación se da por sentado, su afirmación acrítica se exige como parte del reconocimiento de los derechos humanos a la satisfacción de sus necesidades básicas y a una vida digna. Insistiré en que, bajo este proceso de esencialización del sistema, y el blindaje a todo cuestionamiento de la producción y explotación de animales, la búsqueda de alternativas a este sistema se bloquea y las reflexiones sobre cómo el sistema reduce las posibilidades de vida de calidad de los seres humanos no llegan a ser materia de reflexión.

Es de preguntarse entonces si no es cierto que los seres humanos y las comunidades más vulnerables dependen del sistema carnista para la consolidación de sus expectativas de justicia social. Teniendo en cuenta, además, que los llamados "proyectos productivos" de explotación animal o de "aprovechamiento de la biodiversidad" se entienden como medidas de empoderamiento de las comunidades. A esto habría que anotar que aquí hay una confusión, pues, si bien es un hecho que muchas de los humanos y comunidades más vulnerables de los países de América Latina dependen para su supervivencia de su alineación al sistema, esta no es

ganancia de la justicia social, sino un triunfo del capitalismo que mercantiliza todos los aspectos de la vida humana y no humana. Si entendemos la justicia social como las condiciones sociales que garanticen una vida con las necesidades satisfechas y con posibilidades de una vida saludable, con educación, salud e ingresos suficientes para la consolidación de las perspectivas de vida buena, entonces la dependencia de commodities, de ganancias de la explotación, de productos que no generan ninguna autonomía, no parecerían ser la solución. Que los humanos que menos opciones tienen estén obligados a depender del carnismo y, con ello, del aumento de la violencia y muerte de los animales, no es una consolidación de acciones de justicia, sino de la expoliación de la vida en el siglo XXI. Es cierto que, en general, las posibilidades actuales de alejarse del sistema capitalista neoliberal son muy pocas; o se vive alienado a la cada vez mayor extensión de los valores y las prácticas neoliberales, o las opciones son la precariedad y la exclusión (aunque el capitalismo mismo extienda a precariedad). Por lo demás, no son pocos los latinoamericanos privilegiados que exigen que el sistema carnista se extienda, no para sobrevivir, sino para tener siempre productos de origen animal a disposición y en grandes cantidades, en restaurantes o supermercados. En las grandes urbes de esta parte del mundo el acceso a grandes cantidades de productos de origen animal, en gran variedad, se valoran como instrumento de estatus y avance social.

En vez de exigir redistribución de la riqueza y del poder, de la protección de los bienes de la tierra de los que dependemos, de la consolidación de formas de economías que beneficien directamente a los humanos y a sus comunidades y que no dependan de las preferencias del mercado y de los gustos o de las redes del momento, seguimos exigiendo más explotación y con ello más saqueo de la vida animal. Las crisis de vida que genera el colonialismo y el elitismo propios de los países latinoamericanos desde hace siglos, y que se ha agravado con la extensión del capitalismo neoliberal, no se soluciona con más capitalismo neoliberal. No es ningún avance moral exigir de los animales lo que los humanos no podemos hacer para nosotros mismos. Para comprender la justicia social, es necesario liberarse de los mitos del capitalismo:

Cuando se despoja al capitalismo de sus mitos justificativos, se ve algo que debería ser obvio. El capitalismo no es, como insisten sus defensores, un sistema diseñado para distribuir la riqueza, sino un sistema para apoderarse de ella y concentrarla. El cuento de hadas que el capitalismo presenta sobre sí mismo —que uno se hace rico mediante el trabajo duro y la capacidad de emprendimiento— es el mayor golpe propagandístico de la historia de la humanidad.²⁹

2. Explotación animal y agotamiento de la vida humana

Andy Robinson nos recuerda que durante las últimas décadas y con el apoyo de distintos gobiernos progresistas en América Latina:

La dependencia de la exportación de commodities se mantuvo en muchos países, y cuando el superciclo de altos precios internacionales de minerales, de petróleo y de alimentos básicos acabó abruptamente, este error le pasó una enorme factura a una izquierda latinoamericana

²⁹ Monbiot; Hutchison, *La doctrina invisible*, p. 20.

convencida de haber encontrado la fórmula mágica para redistribuir la renta y, al mismo tiempo, seguir gobernando.³⁰

En su periplo por América Latina, este periodista tuvo la oportunidad de encontrarse con la realidad de la devastación ecológica y social del proyecto extractivista latinoamericano. Para el caso que corresponde analizar en este texto, Robinson se refiere a los dos productos estrella de Brasil, y ahora de cada vez más países en la región: la soya y el llamado ganado vacuno. En el caso de Pará, Bahía, en Brasil, Robinson habla de la extensión de lo que muchos denominaron un "commodity milagro",³¹ la solución contra el hambre o el "cultivo flexi",³² que podría alimentar humanos, ser pienso para animales y combustible para vehículos: la soya. Lejos de ser un motor de progreso social, el cultivo de soya, dominado por corporaciones internacionales y con la connivencia de gobierno y élites locales, significó la consolidación de la injusticia social para los habitantes de la zona. El cultivo de soya acabó con las economías campesinas, desplazó humanos, arrasó con bosques, llenó la tierra de pesticidas y acabó con especies autóctonas. Los campesinos terminaron dependiendo de subsidios y la vida se hizo imposible en tierras donde la degradación acabó con la diversidad.³³ Algo parecido evidenció en Pará, en el mismo Brasil: la extensión de la frontera ganadera consolidó las fuerzas latifundistas y, a través de ellas, el dominio de grandes corporaciones extranjeras, la degradación ambiental, el empobrecimiento y la expulsión del campesinado.³⁴ La expectativa latinoamericana de generar la inclusión en el bienestar social de aquellos seres humanos históricamente relegados, a través de la inserción en el sistema de explotación animal y de la extensión de monocultivos, se ha mostrado ya como una falacia. La narrativa de la justicia social asociada a la explotación de la naturaleza resulta ser, incluso cuando está acompañada de las mejores intenciones, una narrativa a favor de la extensión de los grandes capitales y de la precarización de las vidas humanas y animales.

La promesa de la justicia social, entendida como la posibilidad de mejorar las condiciones básicas de vida e impulsar condiciones de una buena vida, sin discriminación ni exclusión, que ha sido anclada a este modelo de explotación animal y agroindustrial, presenta el resultado contradictorio de potenciar las circunstancias ambientales y sociales de exclusión. El racismo y discriminación ambiental, el colonialismo y, por supuesto, el especismo violento son parte fundacional del sistema de explotación, potenciados por los movimientos de globalización que unifican las dietas, las culturas y siguen explotando a los más vulnerables en beneficio de los más ricos, no solo del Norte Global, sino también de los mismos países latinoamericanos. Las élites y las clases medias de nuestra región son ya grandes consumidores (especialmente en lo que a carne y productos de origen animal se refiere, como vimos con el aumento del consumo en la región), y están inmersas en las mismas dinámicas de consumo y explotación que las del Norte. América Latina no solo está dominada por las grandes corporaciones de alimentos y explotación animal, sino que tiene ya grandes empresas propias de

³⁰ Robinson, *Oro, petróleo y aguacates*, p. 16.

³¹ Robinson, *Oro, petróleo y aguacates*, p. 237.

³² Robinson, *Oro, petróleo y aguacates*, p. 239.

³³ Robinson, *Oro, petróleo y aguacates*, pp. 237-253.

³⁴ Robinson, *Oro, petróleo y aguacates*, pp. 254-264.

producción de animales que generan productos para el insaciable mercado interno.³⁵

El concepto de racismo ambiental viene siendo usado ya hace tiempo en las luchas de poblaciones afrodescendientes, por ejemplo, en los Estados Unidos, referido a la discusión sobre la justicia ambiental. Los conceptos de racismo y discriminación ambiental los utilizo para expresar la realidad de que los terribles efectos negativos que tiene la extensión de la explotación animal en la calidad del suelo, del agua, del aire o en el calentamiento global o en la degradación de la vida marina, los sufren especial y primeramente los más vulnerables, en muchos casos poblaciones afrodescendientes e indígenas (aunque los terminaremos sufriendo todos). Estos efectos se ven primero en las zonas en las cuales las personas más dependen de los bienes de la naturaleza, de la agricultura de supervivencia, de los humedales, de los lugares que proveen alimento inocuo.

El concepto de colonialismo lo uso para indicar, como lo he hecho antes, que el modelo de explotación animal es un modelo heredado de la conquista, y que, en la actualidad, se ha extendido y potenciado, sobre todo, por la globalización neoliberal. La explotación animal en la región no empezó con los modelos globalizantes, pero sí ha empeorado y se ha embarnecido con la promesa de progreso e inclusión. El concepto de especismo violento lo uso, por un lado, para explicar la crueldad del sistema de explotación animal con las especies explotadas, que incluye también la violencia sexual. El carnismo constituye una violenta expresión de explotación por sexo, pues la producción de productos lácteos y el nacimiento de animales para la producción se basa en el abuso de las capacidades reproductivas de las hembras de diferentes especies. Por otro lado, lo uso para expresar la manera en cómo el sistema carnista afecta a las especies de animales salvajes, cuyas vidas se pierden por millones con la extensión de la agroindustria animal. Estos son también los mayores afectados cuando los llamados proyectos productivos se trasladan al llamado "uso de la biodiversidad", forma en la que se denomina, entre otras acciones, a la extensión de la explotación animal a especies no domesticadas, cuando las comunidades, especialmente por los procesos extractivistas, no pueden tener otras formas de generar ingresos. Los ya mencionados zocriaderos, la caza comercial, la pesca deportiva, entre otros, son ejemplo de lo anterior. Ante el agotamiento de las posibilidades de las comunidades para tener una vida digna, dado el avance de la maquinaria agroindustrial que destruye ecosistemas, la propuesta de algunos grupos para hacer justicia a estas comunidades es aumentar la violencia contra los animales, incluyendo cada vez más especies en la explotación sistemática.

Para comprender mejor el impacto negativo que la explotación de animales tiene sobre la vida humana y no humana es necesario visualizar el escenario completo de la explotación. El proceso de generación de productos de origen animal es parte de un complejo sistema que va desde la producción primaria, pasando por

³⁵ "La abundancia de créditos —sumados al crecimiento de los mercados interno y externo para productos de origen animal— tuvo como resultado la transformación de millones de hectáreas de selva tropical, bosque húmedo y subhúmedo en pastizales para la cría de bovinos, pero también las áreas agrícolas cambiaron de un patrón de cultivos —donde predominaban los productos básicos para la alimentación humana— a una estructura orientada hacia la producción de insumos para la ganadería; en particular, la intensiva (Pérez, R. 1986)". Pérez Espejo, *El lado oscuro de la ganadería*, p. 218.

la transformación y fabricación, hasta el transporte, venta, distribución y el consumo. Pero también involucra, por ejemplo, la comida que se desperdicia. En todas estas etapas la explotación animal genera problemas medioambientales y de salud. Sus efectos son graves y están cambiando la vida en el planeta de manera tal que cada vez le es más difícil recuperarse. El *Informe Planeta Vivo 2024* resume los efectos del sistema de alimentación basada en la explotación animal en tierra así: "Además de los 4200 millones de hectáreas, otros 460 millones se destinan al cultivo de piensos para la producción ganadera (carne roja, productos lácteos y aves de corral), lo que supone el 82 % de todas las tierras agrícolas utilizadas para alimentar al ganado";³⁶ mientras los impactos en el agua son también gravísimos:

La pesca industrial se lleva a cabo en más de la mitad del océano (>55 %), aunque la mayor parte de la pesca se concentra en zonas poco profundas y costeras, lo que provoca una creciente degradación del hábitat y riesgos para las especies amenazadas. Además, se han transformado más de 3 millones de hectáreas de manglares y otros hábitats costeros para favorecer la acuicultura, especialmente la cría de langostinos y tilapia, y la transformación continúa.³⁷

El sistema actual de producción de alimentos, con la expansión de la explotación animal a la cabeza, es responsable de: 27% de las emisiones de gases de efecto invernadero, 70% de las extracciones de agua dulce, 90% de la deforestación tropical;³⁸ y contribuye también al agotamiento de agua dulce.³⁹ La mayoría de la soya en el mundo, mercado en el cual América Latina es ya protagonista, se usa para la alimentación de animales explotados, especialmente pollos y cerdos, pero el mercado de la soya para la acuicultura, que consumía ya antes cantidades ingentes de harían de pescado, también crece.⁴⁰ Contrario a la afirmación generalizada, el hacinamiento de animales en granjas de explotación sí contribuye decisivamente a las amenazas para la vida que enfrenta hoy el planeta. Esta ganadería está asociada también a la contaminación por amoníaco, nitratos y nitrógenos, tanto en el aire como en el suelo y el agua.⁴¹ La expansión del modelo carnista influye también directamente en la generación de enfermedades e infecciones;⁴² así como, junto con otros monocultivos, en la exposición a la contaminación por pesticidas, que afectan especialmente a los trabajadores del sistema, a sus familias y a las comunidades en las cuales se esparcen.⁴³ También se pueden enumerar las injusticias que se generan por el trabajo esclavo que se usa en la ganadería, por ejemplo en Brasil.⁴⁴

Esta situación afecta especialmente a las poblaciones más vulnerables, dejándoles con cada vez menos suelo para el cultivo de alimentos sanos e inoocuos, afectando su autonomía y su soberanía alimentaria, forzando el desplazamiento, enfermándolas, entre otras. El sistema tiene consecuencias directas o indirectas

³⁶ WWF, *Informe Planeta Vivo 2024*, p. 62.

³⁷ WWF, *Informe Planeta Vivo 2024*, p. 62.

³⁸ WWF, *Informe Planeta Vivo 2024*, p. 62.

³⁹ WWF, *Informe Planeta Vivo 2024*, p. 63.

⁴⁰ Fraanje; Garnett. *Soy*, p. 6.

⁴¹ Perez Espejo, *El lado oscuro de la ganadería*, pp. 221-222.

⁴² Espinosa, et al., *Infectious Diseases and Meat Production*, pp. 1021-1026.

⁴³ Olguín-Hernández, et al., *Patterns and Relationships of Pesticide*, pp. 3-9.

⁴⁴ Environmental Justice Foundation, *Slave labor*, pp. 8-21.

sobre la vida; por ejemplo, la contribución de este a las emisiones de gases de efecto invernadero y al cambio climático global, y con ello al aumento de eventos catastróficos, como inundaciones y otros, deja sin hogar a millones de personas en el mundo y afecta las cosechas de quienes más dependen de ellas. Todos estos efectos se sienten ya también en las grandes y sobrepobladas ciudades de América Latina, que no solo sufren por los efectos del cambio climático, sino que se sustentan en la alimentación carnista, misma que, contrario a lo que se piensa, diezma cada vez las posibilidades de alimentar a tantos millones de personas. Es lo que resalta el *Informe Planeta Vivo 2024* cuando plantea que:

A pesar de la producción récord, unos 735 millones de personas se acuestan con hambre cada noche. Los índices de obesidad están aumentando, mientras que casi un tercio de la población mundial no recibe con regularidad suficientes alimentos nutritivos.⁴⁵

Y, más adelante continúa diciendo que: "Paradójicamente, nuestro sistema alimentario está socavando nuestra capacidad de alimentar a la humanidad ahora y en el futuro".⁴⁶ Dado este panorama, no solo se hace urgente un cambio en el sistema alimentario, sino en los conceptos que lo sustentan. La concepción de justicia social basada en el expansionismo crecientista del sistema carnista desconoce los efectos sociales de este sistema y la fuerza con la cual está agravando aún más las inequidades sociales que supuestamente pretendía disminuir. El sistema carnista pone a animales y humanos al servicio de una élite social y comercial que no sufre de manera primera e inmediata sus efectos adversos. Por supuesto que todos los seres humanos seremos afectados en algún momento por esta catástrofe de la vida, pero, quienes viven y dependen directamente de zonas de explotación son, junto con los animales, las primeras víctimas del sistema. La producción extensiva a pequeña escala también impacta seriamente a la naturaleza y también necesita ser transformada. Muchos ven en la implementación de sistemas silvopastoriles la solución al problema, estos son sistemas que combinan la crianza de animales con árboles, arbustos y forrajes. Pero, estos sistemas, que también pueden ser intensivos, perpetúan la explotación animal y tienen también la intención de mantener un aumento de la producción. Por lo demás, dado el crecimiento de la demanda y la necesidad de integrarse efectivamente al mercado ¿qué tan pequeños y "sostenibles" pueden permanecer estos sistemas? El problema es que, en general, propuestas de transformación como estas no cuestionan el sistema mismo, menos la explotación animal, sino que pretenden mantener algunos cambios que localmente pueden tener menor impacto, pero que no significan una transformación radical en favor de animales humanos y no humanos.

Los animales salvajes tampoco tienen posibilidades de justicia con este sistema. No solo están directamente afectados por la caza para consumirlos como carne o usarlos en diversos tipos de actividades religiosas y culturales,⁴⁷ sino que, además, están siendo aniquilados por la extensión del sistema carnista. El sistema alimentario actual es la principal amenaza para el 86% de las especies en vía de

⁴⁵ WWF, *Informe Planeta Vivo 2024*, p. 10.

⁴⁶ WWF, *Informe Planeta Vivo 2024*, p. 10.

⁴⁷ Ripple, et al., *Bushmeat hunting and extinction risk to the world's mammals*, pp. 3-8.

extinción.⁴⁸En América Latina, el 94 % de las poblaciones de las especies ha sufrido una reducción.⁴⁹El especismo violento del sistema carnista va en contra de toda vida animal y hace imposible la convivencia de animales humanos y no humanos. Las situaciones de conflicto entre humanos y animales, y las de competencia por bienes de la naturaleza en las interacciones entre animales seguirán en aumento, puesto que todos nos estamos quedando sin espacio vital en este mundo. Como lo indican Machovina *et al.*

El consumo de productos alimenticios de origen animal por parte de los seres humanos es una de las fuerzas negativas más poderosas que afectan a la conservación de los ecosistemas terrestres y la diversidad biológica. La producción ganadera es el mayor impulsor de la pérdida de hábitats, y tanto la ganadería como la producción de piensos están aumentando en los países tropicales en desarrollo, donde reside la mayor parte de la diversidad biológica.⁵⁰

Es así entonces como el sistema carnista se muestra como la expansión de una visión violenta e injusta frente a animales humanos y no humanos. Afecta la vida de todos y beneficia principalmente a fuerzas oligarcas y colonizadoras. Inscrito ya en el sistema capitalista neoliberal, además, la fuerza de su expansión lo consolida como un sistema incuestionado, del que la mayoría quieren participar, que se impone para cambiar las prácticas. Es necesario, entonces, replantear también el concepto antropocéntrico y especista de justicia, de manera que este se alíe con prácticas que no se basen en la esclavización de otras especies. Esto es, es necesario fundamentar la perspectiva de la lucha contra el hambre, contra la inequidad, por la redistribución de la riqueza y por el mejoramiento de la calidad de vida para todos los seres humanos, en una visión de justicia que no esencialice la violencia contra los animales, y que no la postule como necesaria para estos logros humanos. Para esto necesitamos proyectos conceptuales y comunitarios que nos integren con la vida animal y que nos devuelvan la posibilidad de compartir el mundo con ellos, no depender de su explotación y muerte. A modo de conclusión, realizaré una breve propuesta al respecto, que simplemente brinda ideas para posibilitar futuras reflexiones.

3. La justicia a partir de un veganismo contextual

Tomo la expresión veganismo contextual de Marti Kheel, quien propone un veganismo contextual del cuidado.⁵¹La autora entiende el vegetarianismo o veganismo como una respuesta a redes de relaciones particulares, sociales y culturales.⁵²Este cambio de paradigma propone reestablecer, no solo las relaciones entre humanos, sino las relaciones entre humanos-animales y naturaleza, para dejar atrás las relaciones de competencia y explotación y generar unas de cuidado y colaboración. No se trata de una idealización de la naturaleza humana y no humana, sino de cambiar los esquemas de racionalización y mercantilización por unos de restauración del tejido de la vida, a partir del trabajo comunal y de redes de

⁴⁸ WWF, *Informe Planeta Vivo 2024*, pp. 62.

⁴⁹ WWF, *Informe Planeta Vivo 2022*, p. 12.

⁵⁰ Machovina, *The key is reducing*, p. 419.

⁵¹ Kheel, *Nature Ethics*, p. 233.

⁵² Kheel, *Nature Ethics*, p. 234.

apoyo. También tomo esta idea de proyectos como el *Food Empowerment Project*,⁵³ que promueve el veganismo y lo integra con las costumbres culinarias de diversas partes del mundo. Este proyecto trabaja también con los conceptos de racismo y justicia ambientales, reconociendo que, aunque la contaminación está casi en todas partes, ciertas comunidades soportan de manera desproporcionada la carga de la contaminación el aire, el suelo y el agua y tienen menos acceso a comida saludable. Esto suele darse, por ejemplo, en comunidades negras, indígenas, o de bajos ingresos.⁵⁴

Este veganismo, siguiendo de nuevo con Kheel,⁵⁵ no es una imposición, sino un ideal, que se construye en las relaciones de cada contexto y comunidad, con la perspectiva de eliminar la violencia contra los animales y la degradación de la vida humana ligada a ella. Para unas culturas habrá mayores dificultades que para otras, pero la perspectiva será la de poder construirse como comunidad con y para la naturaleza.

Lo anterior implica cambios serios en los valores de muchas culturas, así como también el retorno a los valores perdidos de otras. La extensión del carnismo desde hace siglos en los países de América Latina ha derivado en el hecho de que las personas consideren el veganismo como una imposición; pero, el carnismo lo entiendan como natural y necesariamente asociado a los valores de todas las comunidades. Por el contrario, el carnismo es una imposición colonialista y monopolizadora, que amenaza con extinguir las fuentes de alimentación saludables para animales humanos y no humanos.

Este veganismo contextualizado se refiere a procesos de lucha tanto individuales como comunitarios, porque las decisiones individuales sí cuentan. Los cambios sí son posibles para millones de personas con niveles adquisitivos suficientes para decidir sobre sus dietas, y que pueden hacer el cambio a una dieta mayoritariamente basada en plantas, sin ningún detrimento en la salud. En la región de América Latina ese cambio es posible para muchos, y, en general, hay una negativa a afrontarlo, pues aquí también se perpetúa el traslado de responsabilidades del que habla Brian Luke, en el cual el ganadero traslada la responsabilidad al público en general, porque le está dando "lo que quiere", y el consumidor se escuda en la idea de que "los van a sacrificar de todos modos" o en que los cambios individuales no influyen en el mercado.⁵⁶ Los proyectos individuales movilizan cambios sociales que pueden derivar en la generalización de la oferta basada en plantas, pero, sobre todo, pueden cambiar la valoración moral e impulsar la negativa a participar de la matanza animal como si fuese opción viable y loable.

Las grandes urbes, en las cuales los individuos compiten y luchan por sobrevivir con cada vez menos vínculos y en contextos cada vez más corruptos, pueden cambiarse por entornos de pequeñas y grandes comunidades del bienestar. En todo caso, la existencia de estas megaciudades depredadoras de bienes de la naturaleza, que ponen al campo a su servicio como "despensa", lugar de descanso, de turismo o de esparcimiento, debe ser puesta en duda. La constante ampliación e

⁵³ Food Empowerment Project, *Our Work*, s/p.

⁵⁴ Food Empowerment Project, *Environmental Racism*, s/p.

⁵⁵ Kheel, *Nature Ethics*, p. 233.

⁵⁶ Luke, *Taming Ourselves*, p. 304.

hiper urbanización de estas ciudades tiene también graves consecuencias para los animales y la naturaleza en general.

Pero, esta propuesta se centra también especialmente en los cambios comunitarios de aquellos que menos pueden elegir, que están siendo arrastrados por las prácticas expansivas del carnismo, y que deben competir o igualar con su ganadería los rendimientos de la agroindustria o a fuerza unirse a ella. Estas comunidades que están siendo invadidas por la degradación, la contaminación y los pesticidas y que van perdiendo la posibilidad de la soberanía alimentaria. Es por esto por lo que este veganismo implica agricultura comunitaria, agricultura regenerativa, protección de la diversidad alimentaria y con ello de las semillas y las prácticas que la hacen posible, diversidad de dietas y proyectos de vida en común. Las sociedades latinoamericanas, con su deriva consumista, parecen estar lejos de favorecer estos proyectos, pero esto también viene impulsado por la realidad de que, insisto, el carnismo se entiende como natural y fortalecedor del bienestar de las personas, se fomenta y se celebra, incluso en los aspectos más baladíes: el consumo de cantidades ingentes de carne y productos de origen animal hace parte de los esquemas de entretenimiento de todas las ciudades.

Este veganismo opera entonces en la diversidad de contexto de naturaleza y vida y se integra a ellos como ideal y como guía, reconociendo los diversos procesos; pero, sin restar responsabilidades. Desde esta visión los seres humanos se integran con la subjetividad del animal, lo conocen y lo reconocen como un ser con vida propia, valoran su existencia e integran su protección a la propia. El cambio de los parámetros de alimentación, y con ello el tránsito a una dieta mayoritariamente basada en plantas no es solo una cuestión accesorio de gustos, sino un problema esencial de vida. La consolidación de este veganismo impulsa a las comunidades a exigir que no sean obligadas a seguir agotando los bienes que hacen posibles sus vidas; por ejemplo, a sobrepescar o a extenderse en proyectos explotativos que, aun generando muchos animales, no generan recursos para garantizar la vida buena. La justicia de este veganismo no es la que ataca al animal para defender al humano, sino la que exige cambios estructurales para defenderlos a los dos. Quizás el mayor problema aquí es que estos cambios son difíciles, pero, son urgentes. Nada en relación con los animales, y menos en las circunstancias actuales es fácil, no todos los grupos sociales y étnicos pueden asumir de la misma manera los riesgos para una vida buena y justa en convivencia e integración con la naturaleza. Obviamente, no hay nada de justo en forzar cambios inmediatos y mayores en quien menos puede, pero, también hay que reconocer en este mundo son los animales no humanos los que menos pueden.

Para ejemplificar esta idea propongo los "Agroecosistemas Biodiversos Familiares (ABIF)" de la región de La Mojana en Colombia, y no porque estos se guíen por este principio de veganismo, sino porque son un ejemplo de cómo se puede concretar este ideal, en un esfuerzo de lucha y revolución eco-social, que se alía con una concepción estética de la naturaleza y se aleja de proyectos explotativos. Esta región tiene un "Índice de Pobreza Multidimensional (IPM) de 61,53 %, un 42 % más alto que el IPM nacional".⁵⁷ Estas comunidades trabajan por devolver a la naturaleza lo que ha perdido, genera los cultivos de plantas diversas e importantes para los ecosistemas de la región, fomenta la rehabilitación de los

⁵⁷ Giraldo, *Los laboratorios contra el cambio climático*, s/p.

manglares, trabaja con semillas criollas y se organiza en torno a la soberanía alimentaria y al trabajo comunitario⁵⁸. De esta manera, entiendo yo, consolidan procesos de justicia para los humanos e interespecie, pues se organizan para restaurar el hogar de muchas especies y no basan su existencia en la extensión de proyectos productivos asociados a algún tipo de ganadería. Representan toda una filosofía de vida, de una vida frugal, que aprecia a la naturaleza por lo que ella es, para vivir según sus ciclos y con ello armonizar también con la naturaleza los ciclos humanos. Este tipo de comunidades abren la posibilidad de que los humanos se apropien de su destino y no sean sometidos a la deriva de la violencia productivista contra los animales. Pero, para que esto sea posible, es necesario que todos comprendamos que la justicia social es justicia ambiental, que esta está asociada a la justicia común para animales humanos y no humanos y que, con todas las dificultades que eso implica, todos, sobre todo quienes más posibilidades tienen, deben generar el cambio que apoye la restauración de la vida de estas comunidades, sin seguir presionando al campo para que entregue cada vez más explotación animal y con ello degrade cada vez las posibilidades de vida.

Este veganismo contextual se traslapa entonces con los cambios en los parámetros de alimentación que hace mucho tiempo está claro que son necesarios para cambiar al mundo. Es un veganismo que no idealiza las culturas, pues todas las culturas tienen algo que enseñar y algo que aprender, y mantiene siempre el norte de reconocer a los animales como víctimas de la pobreza ambiental que se expande por el continente. Es una propuesta para dejar de contraponer vida contra vida. Es un cambio en las formas simbólicas que, además, protege a las comunidades del vaivén de los commodities y de los precios internacionales. Lo que propongo es alejarnos del carnismo con decisión y con las posibilidades de cada contexto. Los proyectos comunitarios combaten también el individualismo suicida del neoliberalismo, que, bajo la visión del "sálvese quien pueda", destruye los lazos sociales y da a entender a los individuos que la única posibilidad de vivir bien es en competencia con otros humanos, con otros animales y con la naturaleza en general. Por lo demás, se hace necesario que en América Latina nos ubiquemos como parte del problema, pues, como espero haber mostrado, estamos cada más integrados en las dinámicas de degradación y explotación animal humana y no humana.

El día llegará, y no está lejos, en el cual la degradación de la naturaleza ya no nos permita alimentarnos. Para no seguir transitando con rapidez hacia ese día, es necesario reconceptualizar la vida y con ella la justicia, para que deje de ser una justicia dicotómica y empiece a ser una justicia integrativa; una que no avale y no reclame la violencia contra los animales. No tenemos derecho a explotar, no tenemos derecho a violentar a seres de otras especies; ningún derecho puede basarse en la crueldad a la que se expone al mundo animal. Tenemos derecho a alimentarnos, pero no a alimentarnos de animales; tenemos derechos a alimentarnos de forma sana, y la mejor forma de hacerlo es alejándonos de la explotación animal. El veganismo contextual es una propuesta de justicia para transitar por un camino lejos de los gritos, la sangre y la tortura animal.

⁵⁸ Giraldo, *Los laboratorios contra el cambio climático*, s/p.

Referencias

- AGRICULTURE AND HORTICULTURE DEVELOPMENT BOARD (AHDB). *South America, Central America, Panama and the Dominican Republic: how much do they consume?*. Londres: AHDB, s. f. Disponible en: <https://ahdb.org.uk/trade-and-policy/export-ops/regions/centralsouthamerica/consumption>. Acceso en: 30 jul. 2025.
- BAR-ON, Yinon M.; PHILLIPS, Rob; MILO, Ron. The biomass distribution on Earth. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, v. 115, n. 25, pp. 6506-6511, 2018. Disponible en: <https://doi.org/10.1073/pnas.1711842115>. Acceso en: 30 jul. 2025.
- LUKE, Brian. Taming ourselves or going feral? Toward a nonpatriarchal metaethic of animal liberation. In: ADAMS, Carol J.; DONOVAN, Josephine (eds.). *Animals and women: feminist theoretical explorations*. Durham, NC: Duke University Press, 1995. pp. 303-311.
- DELGADO, Christopher. Rising consumption of meat and milk in developing countries has created a new food revolution. *The Journal of Nutrition*, v. 133, n. 11, supl. 2, pp. 3907S-3910S, 2003. Disponible en: <https://doi.org/10.1093/jn/133.11.3907S>. Acceso en: 30 jul. 2025.
- ESPINOSA, Román; TAGO, Damian; TREICH, Nicolas. Infectious diseases and meat production. *Environmental and Resource Economics*, v. 76, n. 4, pp. 1019-1044, 2020. Disponible en: <https://doi.org/10.1007/s10640-020-00484-3>. Acceso en: 30 jul. 2025.
- ENVIRONMENTAL JUSTICE FOUNDATION. *Slave labour in the Brazilian cattle ranching industry: the case of the Pantanal and the European market*. Londres: EJF, dic. 2023. Disponible en: <https://ejfoundation.org/resources/downloads/EJF-EU-Pantanal-human-rights-report-cattle-sector-2023-v5.pdf>. Acceso en: 30 jul. 2025.
- FOOD EMPOWERMENT PROJECT. *Our work*. San Luis Obispo, CA: Food Empowerment Project, s. f. Disponible en: <https://foodispower.org/our-work/>. Acceso en: 30 jul. 2025.
- FOOD EMPOWERMENT PROJECT. *Environmental racism*. San Luis Obispo, CA: Food Empowerment Project, ene. 2022. Disponible en: <https://foodispower.org/environmental-and-global/environmental-racism/>. Acceso en: 30 jul. 2025.
- FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS (FAO). *Avances y desafíos en la ganadería de América Latina y el Caribe: medidas de mitigación apropiadas para cada país*. Santiago de Chile: FAO, 2023.
- FRANCIONE, Gary L. *Introduction to animal rights: your child or the dog?*. Filadelfia: Temple University Press, 1999.
- FRANCIONE, Gary L. Is the domestication of animals morally justifiable? *Animal Rights: The Abolitionist Approach*, 18 mayo 2021. Disponible en: <https://www.abolitionistapproach.com/is-the-domestication-of-animals-morally-justifiable/>. Acceso en: 30 jul. 2025.
- FRAANJE, Walter; GARNETT, Tara. *Soy: food, feed, and land use change*. Oxford: Food Climate Research Network, University of Oxford, s. f.
- GIL-MENDOZA, Luis Gustavo et al. Impacts of intensive agriculture on birds: a review. *Agrociencia*, v. 58, n. 1, p. 118-132, 2024. Disponible en: <https://doi.org/10.47163/agrociencia.v58i1.2968>. Acceso en: 30 jul. 2025.
- GUINTARD, Claude. Los animales también participan en la historia global: las primeras importaciones de bovinos a América a partir del segundo viaje de Cristóbal Colón (1493). *Centro Virtual Cervantes*, 2016. Disponible en:

https://cvc.cervantes.es/literatura/carolvs/carolvs_01/15_guintard.htm. Acceso en: 30 jul. 2025.

GIRALDO, César. Los laboratorios contra el cambio climático en uno de los humedales más grandes de Colombia. *Mongabay*, 17 feb. 2024. Disponible en: <https://es.mongabay.com/2024/02/laboratorios-contra-el-cambio-climatico-humedales-la-mojana-colombia/>. Acceso en: 30 jul. 2025.

GREENSPOON, Lior et al. The global biomass of wild mammals. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, v. 120, n. 10, p. 1-7, 2023. Disponible en: <https://doi.org/10.1073/pnas.2204892120>. Acceso en: 30 jul. 2025.

JOY, Melanie. *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas: una introducción al carnismo*. Trad. Montserrat Asencio Fernández. Murcia: Plaza y Valdés, 2013.

KHEEL, Marti. *Nature ethics: an ecofeminist perspective*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2007.

KNOPP, Julie. Curb animal agriculture to protect wild birds. *The Humane League*, 16 oct. 2023. Disponible en: <https://thehumaneleague.org/article/protect-wild-birds>. Acceso en: 30 jul. 2025.

MACHOVINA, Brian; FEELEY, Kenneth J.; RIPPLE, William J. Biodiversity conservation: the key is reducing meat consumption. *Science of the Total Environment*, v. 536, p. 419-431, 2015. Disponible en: <https://doi.org/10.1016/j.scitotenv.2015.07.022>. Acceso en: 30 jul. 2025.

MILLSTEIN, Seth. How many animals are killed for food every day? *Sentient*, 30 jul. 2024. Disponible en: <https://sentientmedia.org/how-many-animals-are-killed-for-food-every-day/>. Acceso en: 30 jul. 2025.

MONBIOT, George; HUTCHISON, Peter. *La doctrina invisible: la historia secreta del neoliberalismo*. Trad. Salvador Cobo. Madrid: Capitán Swing, 2024.

MONBIOT, George. *Regenesis: feeding the world without devouring the planet*. Nueva York: Penguin, 2022.

MOORE, Jason. *El capitalismo en la trama de la vida*. Trad. María José Castro Lage. Madrid: Traficantes de Sueños, 2020.

OECD; FAO. *OECD-FAO Agricultural Outlook 2024-2033*. París/Roma: OECD Publishing/FAO, 2024. Disponible en: <https://doi.org/10.1787/4c5d2cfb-en>. Acceso en: 30 jul. 2025.

OLGUÍN-HERNÁNDEZ, Licet et al. Patterns and relationships of pesticide use in agricultural crops of Latin America. *Agronomy*, v. 14, n. 12, p. 2889, 2024. Disponible en: <https://doi.org/10.3390/agronomy14122889>. Acceso en: 30 jul. 2025.

PÉREZ ESPEJO, Rosario. El lado oscuro de la ganadería. *Problemas del Desarrollo*, v. 39, n. 154, p. 217-227, 2008. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0301-70362008000300011. Acceso en: 30 jul. 2025.

RIPPLE, William J. et al. Bushmeat hunting and extinction risk to the world's mammals. *Royal Society Open Science*, v. 3, n. 10, 2016. Disponible en: <https://doi.org/10.1098/rsos.160498>. Acceso en: 30 jul. 2025.

RITCHIE, Hannah. How many animals are factory-farmed? *Our World in Data*, sept. 2023. Disponible en: <https://ourworldindata.org/how-many-animals-are-factory-farmed>. Acceso en: 30 jul. 2025.

ROBINSON, Andy. *Oro, petróleo y aguacates: las nuevas venas abiertas de América Latina*. Barcelona: Arpa Editores, 2020.

SINERGIA ANIMAL. Grandes marcas de restaurantes en el ojo público por incumplir compromisos de protección animal en Colombia. *Sinergia Animal*, s. f. Disponible en: <https://www.sinergiaanimal.org/single-post/grandes-marcas-de-restaurantes-en-el-ojo-p%C3%BAblico-por-incumplir-compromisos-de-protecci%C3%B3n-animal-en-c>. Acceso en: 30 jul. 2025.

WAGNER, Lucrecia. Extractivismo (América Latina 2000-2020). In: MUZLERA, José; SALOMÓN, Alejandra (eds.). *Diccionario del agro iberoamericano*. 5. ed. ampl. Quilmes: TeseoPress, 2024. p. 585-590.

WORLD RESOURCES INSTITUTE. Deforestation linked to agriculture indicator. *Global Forest Review*, 4 abr. 2024. Washington, DC: WRI. Disponible en: <https://research.wri.org/gfr/forest-extent-indicators/deforestation-agriculture>. Acceso en: 30 jul. 2025.

WWF. *Informe Planeta Vivo 2022: hacia una sociedad con la naturaleza en positivo*. Gland, Suiza: WWF, 2022. Disponible en: <https://www.wwf.org.ec/?379183/Informe-Planeta-Vivo-2022>. Acceso en: 30 jul. 2025.

WWF. *Informe Planeta Vivo 2024: un sistema en peligro*. Gland, Suiza: WWF, 2024. Disponible en: https://livingplanet.panda.org/es-CO/gracias_por_descargar_el_informe_planeta_vivo/. Acceso en: 30 jul. 2025.



me of ye,
something
blackth
fay.
watch to
night
ating,
or all in
-plac
big-c
me yea
nich
ber
om
he
You
ead.

DOSSIÊ ESPECIAL

O ANIMAL E O ANJO: UMA ECLESIOLOGIA BATAILLIANA?

THE ANIMAL AND THE ANGEL: A BATAILLEAN ECCLESIOLOGY?

EL ANIMAL Y EL ÁNGEL: ¿UNA ECLESIOLOGÍA BATAILLEANA?

Pedro Morais Vasques  

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ,
Brasil

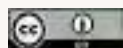
Submetido em: 19/03/2025

Aceito em: 31/10/2025

Publicado em: 26/12/2025

Como citar: VASQUES, Pedro Morais. O animal e o anjo: uma eclesiologia batailliana?. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e58224, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.58224



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Resumo

O presente artigo busca investigar se é possível identificar, nas obras do filósofo Georges Bataille, alguma noção do que seria uma "igreja". Para realizar meu intento, devo lançar a base que permite responder positivamente à pergunta. Meu plano seguirá o desenvolvimento e a explicação dessa base: (1) a noção de "animal" que, sendo símbolo e experiência da totalidade indiferenciada original, onde não há nem "eu" nem "tu", é, simultaneamente, vivência mística primordial e fonte de vitalidade para uma comunidade. (2) A noção de "anjo", aquele ser capaz de danificar a individualidade de um sujeito e de suspender seu egoísmo cotidiano, dando espaço à comunicação entre os seres e não apenas à justaposição mecânica de membros. (3) A noção de "igreja", entendida como a organização hierárquica de seres que comunicam uns aos outros a experiência mística do divino, ou seja, uma cadeia angélica que é reconciliação. A proximidade entre o animal e o anjo fará surgir o demônio. Uma eclesiologia batailliana é a estrutura de animalização sistemática pela ação coordenada dos anjos; em outras palavras: um *pandemônio*. Na conclusão de meu trabalho, poderei, por fim, (4) realizar o balanço crítico do empreendimento.

Palavras-chave

Animal; anjo; comunidade; demônio; igreja.

Abstract

This article seeks to investigate whether it is possible to identify, in the works of the philosopher Georges Bataille, a notion of what a "church" might be. To do this, I must lay the foundations for a positive answer to this question. My plan will follow the development and explanation of this basis in: (1) the notion of the "animal" which, being a symbol and experience of the original undifferentiated totality, where there is neither "I" nor "you", is simultaneously a primordial mystical experience and a source of vitality for a community. (2) The notion of the "angel", as the one being capable of damaging a subject's individuality and suspending their daily selfishness, making room for communication between beings, and not just the mechanical juxtaposition of limbs. (3) The notion of the "church", comprehended as the hierarchical organization of beings who communicate to each other the mystical experience of the divine, in other words, an angelic chain that is reconciliation. The proximity between the animal and the angel will give rise to the devil. A Bataillan ecclesiology is the structure of systematic animalization through the coordinated action of angels; in other words: a pandemonium. At the conclusion of my work, I will finally be able to (4) have a critical evaluation of the enterprise.

Keywords

Animal; angel; Community; demon; church.

Resumen

Este artículo pretende investigar si es posible identificar, en la obra del filósofo Georges Bataille, alguna noción de lo que podría ser una «iglesia». Para ello, debo sentar las bases de una respuesta positiva a esta pregunta. Mi plan seguirá el desarrollo y la explicación de esta base: (1) la noción de «animal» que, al ser un símbolo y una experiencia de la totalidad indiferenciada original, donde no hay ni «yo» ni «tú», es, a la vez, una experiencia mística primordial y una fuente de vitalidad para una comunidad. (2) La noción de «ángel», ese ser capaz de dañar la individualidad de un sujeto y suspender su egoísmo cotidiano, dando cabida a la comunicación entre los seres y no sólo a la yuxtaposición mecánica de los miembros. (3) La noción de «iglesia», entendida como organización jerárquica de seres que se comunican entre sí la experiencia mística de lo divino, es decir, una cadena angélica que es reconciliación. La proximidad entre el animal y el ángel da origen al diablo. Una eclesiología batailliana es la estructura de la animalización sistemática a través de la acción coordinada de los ángeles; en otras palabras, un pandemonio. Al final de mi trabajo, podré por fin (4) echar un vistazo crítico al empeño.

Palabras clave

Animal; ángel; comunidad; demônio; iglesia.

Introdução

A pergunta balizadora “há uma eclesiologia batailliana?” surge, como que naturalmente, da constatação dificilmente contornável para qualquer leitor razoavelmente atento (mesmo o leigo, o não profissionalmente instruído), da importância da teologia nas investigações de Georges Bataille, evidente de múltiplos modos, como pode-se constatar, por exemplo, nos autores – entre teólogos e santos – citados (Mestre Eckhart, Pseudo-Dionísio, o Areopagita, Santa Ângela de Foligno, Santa Tereza); nos termos de forte matiz religiosa escolhidos (aleluia, teologia, anjo, Deus, mística) para expressar uma filosofia declaradamente ateuísta, ou melhor, ateológica; e nas práticas referidas que, não sendo exclusivamente de cunho teológico, desempenham relevante papel nesse campo (a mística como a busca entre a indistinção entre sujeito e objeto, a importância da execução do sacrifício e do suplício e o valor do silêncio); todo esse elenco servindo somente para respaldar declarações de Bataille que, escrevendo passagens tais como “não sou um filósofo e sim um santo, talvez um louco”¹ poderiam ser vistas como vontade, pura e simples, de causar escândalo – aplicando a si, um confessado dissoluto, um título religioso de acentuada moralidade. Leitura errônea, porém, não infundada, posto que é sua intenção teórica, reiterada em diversos livros e artigos, escapar da moralidade cotidiana; desse modo, Bataille, ao chocar, é coerente com seus escritos.

Resta a impressão, quando confrontamos diretamente seus textos – e até na anterior amostragem incompleta e bastante católica das opções de Bataille – de que faltaria um termo dentre elas, justamente a igreja, onde todas essas personalidades, conceitos e práticas estariam unidos para formar um todo, uma unidade complexa e operante. É, de fato, peculiar que haja uma tal junção enviesada de itens e que somente a igreja – justamente seu espaço tradicional de organização e divulgação – não apareça. É dessa percepção que surge a pergunta que dá título ao artigo: há uma eclesiologia batailliana? Adianto a resposta positiva: há, sim, uma igreja batailliana, e afirmo que sua eclesiologia implícita vem à lume através de uma perquirição mais detida em torno da conexão, em suas reflexões, entre as figuras do animal, do anjo, e de especulações encontradas em textos do teólogo neoplatônico dos séculos V e VI Pseudo-Dionísio, o Areopagita – algumas dessas especulações absorvidas no pensamento batailliano (A quarta parte de *A experiência interior* é nomeada de *Postscriptum ao suplício (ou a nova teologia mística)*, é uma referência direta à *Teologia mística* dionisiana). O teólogo católico Charles André Bernard, em sua *Teologia mística*, afirma que, na verdade, toda teologia mística é caudatária dos trabalhos de Pseudo-dionísio, o Areopagita. Ele escreve “Mas é forçoso constatar que o autor que fixou de uma vez por todas a problemática mística foi Dionísio Areopagita”.² Contatos pontuais com textos e instrumentalizações da filosofia batailliana não permitem que “sua” igreja seja vista, aparecendo tão somente através da interconexão de pontos dispersos. Sem que se compreenda minimamente o entrelaçamento entre essas figuras, a resposta à pergunta levantada não poderia ser outra que negativa. A igreja de Georges Bataille surge, portanto, de uma abordagem sistemática – e não exaustiva – de sua obra.

¹ Bataille, *Método de meditação*, p. 240.

² Bernard, *Teologia mística*, p. 60.

É dispensável alongar-me no alerta de que essa igreja – por ser batailliana e, portanto, maldita – não se confunde, de maneira alguma, com qualquer instituição religiosa cristã existente. A estrutura eclesiástica que julgo haver em Bataille não diz respeito à sua análise idiossincrática e sim à sua simpatia pessoal em relação a uma igreja qualquer, mas sim ao conjunto necessariamente comunitário de ação humana derivada de suas posturas filosófico-teológicas que, por si mesmas, são direcionadas para a prática.

Ainda que busque realizar uma leitura exata dos textos de Bataille, não sou obrigado a, em um esforço fidedigno de interpretação, deter-me no exato ponto em que o autor se deteve. Afinal de contas, interpretar não é parafrasear. Meu ponto é corroborado pelo fato de que, logo nos albores da hermenêutica moderna, Friedrich Schleiermacher ter previsto esse risco, o da repetição, e afirmado que “a mais alta completude da interpretação consistiria em compreender um autor melhor do que ele de si mesmo pode dar conta”.³ Estando alicerçado nessa legítima “alta completude” hermenêutica, é que proponho que Bataille deveria, para ser consequente com sua filosofia, ter escrito extensamente sobre o demônio. Mobilizar a noção de anjo não é, de fato, despropositada, pois coaduna-se com uma parte considerável da terminologia em seus textos (à qual nos referimos anteriormente: aleluia, Deus, mística...), além de se aproximar do sentido da beatitude do êxtase místico – teorizada e vivida por Bataille. Entretanto, a coincidência parcial entre animal e anjo, que será demonstrada posteriormente no texto, é expressa pelo demônio, concebido historicamente como *anjo com características animalescas*.

Essa opção não destoaria do concerto geral proposto por Bataille, pois verifica-se toda uma outra parte de sua terminologia, de caráter nefasto que daria, a essa escolha – o demônio –, seu devido lar. Podemos antecipar um outro elemento, anexo em relação à investigação principal – a eclesiologia batailliana –, mas que encontra sua devida colocação nela: o animal, como a ausência de individualidade, e o anjo, como a ação que desindividualiza, encontram-se no *evento demoníaco*. Se, de fato, como pretendemos demonstrar, a igreja é a cadeia em que os seres divinizam uns aos outros, e o anterior/superior (o divinizador) é o anjo do posterior/inferior (o divinizado), seu animal, e, como a igreja é a hierarquia em que seus membros auxiliam uns aos outros em suas divinizações, todos, ao longo do processo, tornam-se anjos e animais uns dos outros – sintetizando-se, no mesmo sujeito, o papel angélico divinizador e o papel animal divinizado – o que nos leva de volta à definição de que um demônio é um *anjo animalesco*. Nossa resposta, a essa altura, se altera, tornando-se mais sofisticada: há uma eclesiologia *demoníaca* batailliana.

Jean Paul Sartre compartilha da mesma impressão no que se refere ao demoníaco e expressou-a em uma resenha do livro *A experiência interior*, de Georges Bataille, publicada na revista *Cahiers du Sud* em 1943, onde declara que seu sistema é um panteísmo negro. Em sua resposta, Bataille afirma: “Sartre descreve muito adequadamente meus movimentos de espírito a partir de meu livro, sublinhando de fora sua tolice melhor do que eu podia fazer de dentro”.⁴ É verdade que mais à frente, em sua réplica, relativiza a precisão do julgamento de Sartre ao escrever: “Nesse ponto, contudo, devo corrigir Sartre: [o sistema batailliano] seria,

³ Schleiermacher, *Hermenêutica*, p. 42.

⁴ Bataille, *Sobre Nietzsche*, p. 217.

é-me preciso dizer, *um panteísmo negro*... se, suponhamos, minha turbulência infinita não me tivesse privado de antemão de qualquer possibilidade de parada".⁵ A correção a Sartre é compreensível se partirmos de sua perspectiva particular da mística, que, diferente de místicas mais tradicionais, ainda enxerga o processo de indistinção entre o sujeito (eu) e o objeto (Deus) como fundamental, todavia, acrescenta o passo em que ambos, homem e Deus, seriam abolidos – a "turbulência infinita" não permite assentar-se, seguramente, em nenhum ser. Nenhuma divisão e definição resistem à voracidade de sua mística. É o que lemos em *Esquema de uma história das religiões*, onde afirma: "Na teopatia, não há mais transcendência, e o Deus que se tornou a mesma coisa que o homem deixou de ser um objeto".⁶

A ideia de que existem duas igrejas – a dos anjos e a dos demônios –, opostas, mas semelhantes, fora notada há muito pelos cristãos. Giorgio Agamben, em *O Mistério do mal*, escreve que

Segundo Ticônio [séc. IV], o corpo de Cristo, isto é, a Igreja, é constitutivamente dividido. Em referência ao versículo do *Cântico dos cânticos*, que ele lê numa tradução que diz "*fusca sum et decora*", ele distingue uma Igreja negra, composta pelo *populus malus* dos maus, que formam o corpo de Satanás, e uma Igreja *decora*, honesta composta pelos fiéis de Cristo.⁷

O que propomos aqui está agora evidente; não desfruta de nenhum ineditismo. A igreja demoníaca batailliana é a parte de um novo capítulo na história das ideias, do drama das igrejas espelhadas – ou da bipartição de uma única igreja, variação do mesmo tema –, mas, dessa feita, com tonalidades pós-modernas e uma teorização e aceitação inauditas da igreja *fusca*. Bataille, arrisco dizer, ciente da seriedade de tal afirmação – que exige, é verdade, maiores investigações, que planejo empreender em outra oportunidade –, seria, nesse caso, o primeiro filósofo de grande envergadura da igreja negra; o primeiro que, ao modo da patrística e da escolástica, aceitou para si a tarefa de conciliar a filosofia e a igreja, não a de Cristo, mas a de Satã.⁸

Veremos, a seguir, como George Bataille quiçá tenha contribuído com a escrita desse novo capítulo.

1. O animal e a água

O animal – e sua essência, a animalidade – é fundamento do sistema de Georges Bataille. Suas reflexões baseiam-se nele, explícita ou implicitamente. Na questão de haver sua igreja, não seria diferente. Devemos afastar, logo de início, a provável compreensão enganosa de que o animal é, conforme consta na entrada para *animal* em *Dicionário Michaelis on-line*, um "*Ser vivo multicelular, dotado de movimento, de crescimento limitado, com capacidade de responder a estímulos*". O animal não é entendido por Bataille como uma classe específica de seres existentes, dotados de traços particulares que os diferenciariam de outros seres subsumidos

⁵ Bataille, *Sobre Nietzsche*, p. 220.

⁶ Bataille, *Esquema de uma história das religiões*, p. 130.

⁷ Agamben, *O mistério do mal*, pp. 32-33.

⁸ Considerarei intercambiáveis Diabo, Satã e Lúcifer, mesmo sabendo que são personagens com histórias diferentes e que demoraram a se tornar uma só.

em uma classe diferente. Abordasse-o de tal maneira, seu sistema seria de todo ininteligível. O animal, em Bataille, é precisamente um estado ontológico, um modo de ser (formulação não encontrada em nenhum de seus textos, porém fiel ao seu ponto de vista), ou, em suas palavras: "a animalidade é a imediatez ou a imanência".⁹ Mais acurado é dizer que o animal é um estado meontológico, um modo de não-ser em que um referido ser perde seus traços característicos, sem que adquira de pronto os traços característicos de outro ser – mantendo-se em estado de indefinição. O animal não é uma trans-formação, uma passagem entre formas, uma ponte entre lugares; é a não-forma de que surgem todas as formas, o vazio que a ponte cruza.

Que o animal seja a não-forma, ou o não-ser, não implica que ele seja uma *prima materia*, primordial e infinitamente plástica e modificável, em que, a partir de sua informação, organização e desdobramento, os seres surgiriam – apesar de que descrevê-lo como água não deixa de sugerir uma adaptabilidade notável. Outrossim, não significa que o animal seja o nada hipostasiado (na resenha escrita para o *Cahiers du Sud*, Sartre acusa Bataille precisamente disso, hipostasiar o nada). O animal é o não-ser porque, sendo imediatez, ele é imanente em relação ao seu meio; ele confunde-se com os seres que o circundam, sem ciência alguma de ser algo diferente dos outros seres. Bataille expressa tal constatação poeticamente ao afirmar que "todo animal está no mundo como a água no interior da água".¹⁰ Essa imagem é prenhe de consequências. Uma delas, a mais evidente – tão evidente que talvez seja apenas uma variação –, e que nos interessa sobremaneira no presente momento, é a de que, assim como água não se distingue de água, animal não se distingue do mundo. Não sendo distinto, não é, rigorosamente falando, algo. Ser indistinto é não ser, especificamente, ser algum. O célebre adágio escolástico *ens et unum convertuntur* (o ser e o uno são conversíveis) indica que todo ser é um ser; unidade justamente faltante no indistinto. Quando Bataille, em seu livro *Teoria da religião, I. os dados fundamentais*, §4. *O animal está no mundo como a água na água* diz que, diante de um lobo (que não desempenha nenhum papel especial em sua filosofia, podendo ser substituído, sem nenhum prejuízo, por um cachorro, ou um gato)

se produzem aparições atraentes ou angustiantes; outras aparições não correspondem nem a indivíduos da mesma espécie, nem a alimentos, nem a nada de atraente ou repugnante; a partir de então aquilo de que se trata não tem sentido ou o tem como signo de outra coisa.¹¹

Ele apela, de maneira bastante inusual, para a experiência fenomenológica do próprio animal. Esse exercício, segundo sua concepção de animal, ensina que, se fôssemos lobos, não saberíamos que somos lobos, do mesmo modo que não saberíamos o que são pedras, plantas, animais e humanos. Essa "transposição" de consciência é expressa por ele nos seguintes termos: "a aparição de uma coisa nunca é concebível senão numa consciência que substitua a minha, se a minha tiver desaparecido".¹² Precisamos "imaginar" que não somos quem somos e que somos o lobo, para seguirmos as pistas de Bataille. A lição, porém, é clara: animais não

⁹ Bataille, *Teoria da religião*, p. 23.

¹⁰ Bataille, *Teoria da religião*, p. 24.

¹¹ Bataille, *Teoria da religião*, p. 27.

¹² Bataille, *Teoria da religião*, p. 25.

tem discernimento (do latim *discernere*, dividir, separar) e, conseqüentemente, não lidam com seres, objetos, coisas e sim com "aparições" (Georges Bataille parece corroborar implicitamente a noção metafísica de que a realidade de algo é diretamente proporcional à sua durabilidade; e, sendo as aparições fugazes e perecíveis, sofreriam de um déficit ontológico e não seriam, rigorosamente falando, algo) que, sendo seu mundo, são indistinguíveis dele – indistinção agravada por ser indistinguível de meras "aparições". Ser sem separação de algo é ser imanente a esse algo, sem obstáculo que opere a mediação – é ser imediato. Ele diz que "A distinção exige uma *posição* do objeto como tal. Não existe diferença *apreensível* se o objeto não foi posto".¹³ A distinção, o discernimento, segundo Bataille, dependem do objeto. Deve haver apreensão dos objetos, quaisquer que sejam, para que possamos nos relacionar com "a" coisa como ela é.

Com que autoridade ele fala em nome do animal? É nesse ponto em que a distinção entre o animal e a animalidade passa a fazer sentido e vem ao nosso socorro.

Em §3. *A mentira poética da animalidade*, Bataille é categórico:

Nada, para dizer a verdade, está mais fechado para nós que essa vida animal de que saímos. Nada é mais estranho à nossa maneira de pensar do que a Terra no seio do universo silencioso, não tendo nem o sentido que o homem dá às coisas, nem o não-sentido das coisas no momento em que tentamos imaginá-las sem uma consciência que as reflita.¹⁴

Parece-nos que seu projeto se frustra logo de início. Se "nada [...] está mais fechado para nós que essa vida animal", como falar dela, ou melhor, nela? Como pode afirmar que o animal não tem discernimento e que, para ele, apenas "se produzem aparições"? O caminho para chegar ao animal está "fechado". O que não podemos perder de vista é o título do parágrafo, que nos entrega a solução do problema ao se referir à animalidade, e não ao animal. Se Bataille houvesse acrescentado, em outra parte, que "nada está mais fechado para nós que essa *animalidade*", seria, de fato, impossível prosseguir. Todavia, não é esse o caso.

Ainda no mesmo parágrafo, Bataille escreve: "O animal abre diante de mim uma profundidade que me atrai e que me é familiar. Essa profundidade, em certo sentido, eu a conheço, é minha".¹⁵ A animalidade é a essência do animal, assim como a humanidade, do humano, e a familiaridade com o animal é a animalidade que ainda resta no homem. Caso a animalidade fosse absolutamente extirpada do humano, não ocorreria qualquer familiaridade. Essa é a razão pela qual ele afirma que "Há, é verdade, na situação animal, o elemento da situação humana".¹⁶ O animal e o humano não são irreconciliáveis, separados por um abismo, posto que a animalidade dá azo à similitude entre ambos; tampouco poderiam ser, a não ser que Bataille estivesse disposto a sacrificar sua noção de animal "como água na água": é da natureza mesma do animal ser "imanente". Já podemos notar aqui como o animal é a fonte da mística e da comunidade: sendo a mística "a fusão do objeto e do sujeito, sendo, como sujeito, não-saber, como objeto, o desconhecido"¹⁷ e uma verdadeira

¹³ Bataille, *Teoria da religião*, p. 23.

¹⁴ Bataille, *Teoria da religião*, p. 25.

¹⁵ Bataille, *Teoria da religião*, p. 26.

¹⁶ Bataille, *Teoria da religião*, p. 24.

¹⁷ Bataille, *A experiência interior*, p. 39.

comunidade (vivenciada, para Bataille, em certos eventos, como a festa) "não é unicamente colocada com um objeto e sim, de modo mais geral, como um espírito (como um sujeito-objeto)",¹⁸ o animal é, conclui-se, o estado de indistinção, como água na água, necessário para que haja "a fusão do objeto e do sujeito" da mística; e "um sujeito-objeto" da comunidade. Caso haja separação entre sujeito e objeto, não pode haver a fusão mística, apenas discernimento; caso haja separação entre eu e não-eu, não pode haver uma comunidade, apenas encontros, junções aleatórias.

Como é possível que surja, da indiferença animal, o homem, dotado de razão, inteligência, discernimento?

Em *Teoria da religião, A humanidade e a elaboração do mundo profano*, §1. *A posição do objeto: a ferramenta*, Georges Bataille escreve: "A posição do objeto, que não é dada na animalidade, o é no emprego humano das ferramentas".¹⁹ Anteriormente observamos que, por ser incapaz de discernir, o animal não se relacionava com objetos – apenas com aparições. E, por ser incapaz de se relacionar com objetos, era incapaz de se conceber diferente do seu mundo. Agora, no estágio em que surge a humanidade – e, simultaneamente, o mundo profano –, tem-se o objeto. Bataille, todavia, vincula o objeto especificamente à ferramenta e à humanidade e ao mundo profano. "A ferramenta elaborada é a forma nascente do não-eu".²⁰ Um pouco de atenção nos fará concluir que, como não há discernimento, não pode haver "eu" contraposto ao "não-eu", e o trecho destacado passa a impressão de que o animal é um "eu" hiperbólico deflacionado pelo objeto. Não devemos seguir essa impressão. Julgamos que desfizemos, acima, a chance de que interpretações pudessem derivar por esse caminho. O sentido da frase torna-se claro se contextualizada: a ferramenta, sendo a primeira percepção de "não-animal", é a primeira diferença, quando as aparições ganham consistência de substâncias, de coisas que podem, finalmente, ser concebidas e nomeadas como o que são. É por essa razão que Bataille escreve o seguinte trecho:

A posição do objeto clara e distintamente conhecido de fora define geralmente uma esfera dos objetos, um mundo, um plano em que é possível situar clara e distintamente, ao menos em aparência, aquilo que, em princípio, não pode ser conhecido do mesmo modo²¹

Apesar de ter elegido a ferramenta como objeto privilegiado para a emergência da humanidade e do profano, ele afirma que "A ferramenta não tem valor em si mesma [...], mas somente em relação a um resultado previsto".²² É um objeto peculiar pelo que faz, não pelo que é, ou seja, é um objeto útil. Seu diferencial é inserir, na imanência animal, o trabalho, a atividade realizada em prol de uma finalidade, e não pelo prazer de realizá-la; ela é "O bastão [que] cava o solo a fim de assegurar o crescimento de uma planta".²³

A ferramenta, entretanto, não deixa de ser um objeto devido à sua utilidade. Ela, assim como ele, define a esfera dos objetos, a saber, a objetividade. E a

¹⁸ Bataille, *Teoria da religião*, p. 46.

¹⁹ Bataille, *Teoria da religião*, p. 29.

²⁰ Bataille, *Teoria da religião*, p. 29.

²¹ Bataille, *Teoria da religião*, p. 30.

²² Bataille, *Teoria da religião*, p. 29.

²³ Bataille, *Teoria da religião*, p. 30.

objetividade, onde os objetos tomam posição, é o "não-eu", um sinal, não tão sofisticado como a ciência, de discernimento. O discernimento, então, estabelece o "eu" do "não-eu". A mistura das águas é interrompida: surge a diferença. Bataille é peremptório ao escrever:

O objeto [...] tem um sentido que rompe a continuidade indistinta, que se opõe à imanência ou ao fluxo de tudo aquilo que é – e que ele transcende. Ele é rigorosamente estranho ao sujeito, ao eu ainda afogado na imanência²⁴

Essa distinção, Bataille afirma, "é sempre precária, incerta e desigualmente acabada"²⁵. A animalidade do animal, que se mantém no humano, nos torna "incapazes de nos fundar sobre coagulações instáveis".²⁶ Estamos sempre na iminência de nos afogar nas águas primordiais.

Outra implicação, que se dá após a separação, é que o "eu" vê-se a si mesmo em todos os objetos. Inicialmente, não existia diferença entre "eu" e "não-eu", e a ferramenta, instalando a objetividade, realiza a diferenciação. Porém, a animalidade, como descobrimos acima, garante que a ligação humana com o animal é, por definição, imediata. Desse modo, garante, simultaneamente, resquícios de inseparabilidade no homem. Isso leva à percepção, ainda que o "eu" esteja desafogado, de que "eu" e os objetos são, de alguma maneira, idênticos. O "eu" goza, portanto, de uma dupla percepção: sendo "eu" distinto, relaciona-se com objetos; tendo animalidade, é um com eles. Bataille escreve: "No final, percebemos cada aparição – sujeito (nós mesmos), animal, espírito, mundo – ao mesmo tempo de dentro e de fora, a uma só vez como continuidade, em relação a nós mesmos, e como objeto".²⁷ Tal como todos os sujeitos são objetos – percepção permitida pela humanidade –, todos os objetos são sujeitos – percepção permitida pela animalidade. A objetividade (o campo dos objetos) pode sujeitar-se, retornando à imanência com o eu, e o sujeito pode objetificar-se, retornando à imanência com os objetos (de fato, a imanência, sendo totalidade indiferenciada, aboliria ambos, não sendo preciso falar de "sujeição" e "objetificação". Essa formulação é apenas um *tour de force* comunicativo). "uma objetividade dessa natureza, clara quanto à posição separada de um elemento, permanece confusa: esse elemento guarda a um só tempo os atributos de um sujeito e um objeto",²⁸ escreve Bataille.

A dificuldade com a qual temos que lidar a essa altura do nosso texto é: no estabelecimento do "eu", guarda-se a memória da imanência, atribuindo egoidade à objetividade, então, como surgem os anjos – elemento basilar de minhas reflexões –, que, na visão de Georges Bataille, são puros sujeitos, mas não objetos?

Bataille, em §6. *Os espíritos e os deuses* alegam que as confusões disseminadas entre sujeito e objeto "resolvem-se numa hierarquia de *espíritos*".²⁹ No primeiro momento, todos os sujeitos eram objetos, e todos os objetos eram sujeitos, mas

²⁴ Bataille, *Teoria da religião*, p. 30.

²⁵ Bataille, *Teoria da religião*, p. 31.

²⁶ Bataille, *Teoria da religião*, p. 27.

²⁷ Bataille, *Teoria da religião*, p. 31.

²⁸ Bataille, *Teoria da religião*, p. 32.

²⁹ Bataille, *Teoria da religião*, p. 34.

Dá-se um deslizamento nessa posição: o 'Ser supremo' é em certo sentido um puro espírito; da mesma forma, o espírito de um homem morto não depende de uma clara realidade material como aquele de um vivo; finalmente, o vínculo de um espírito de animal ou de planta etc., com um animal ou uma planta individual é muito vago: trata-se de um espírito mítico – independente das realidades dadas³⁰

Por um "deslizamento", alguns sujeitos emancipam-se de sua objetividade, tornando-se puros sujeitos, puros espíritos; alguns seres subsistem, a partir de então, sem objetos correspondentes (que seriam seus corpos). É bastante insatisfatório que a criação do "puro espírito", do reino do céu, da "hierarquia dos espíritos", tema que obceca a humanidade há milênios, seja explicada por um mero deslize. Sobra, para os leitores de *Teoria da religião*, a consolação de que o deslizamento ocorreu na "posição". Vimos acima, em várias citações, que a "posição" é um termo usado em relação à transformação no campo da objetividade. Podemos afirmar, portanto, que a mudança se dá nos objetos, e não na percepção dos sujeitos – o que, afinal de contas, é um ganho ínfimo, posto que é sobre o imbróglio entre a percepção do sujeito e o estado dos objetos que Bataille vem tratando. De qualquer modo, "Nessas condições, a hierarquia dos espíritos tende a se fundar numa distinção fundamental entre os espíritos que dependem de um corpo, como aqueles dos homens, e os espíritos autônomos do 'Ser supremo', dos animais, dos mortos, etc."³¹ De sorte que "É deus, é puramente *divino* (sagrado), o espírito que não está subordinado à realidade de um corpo mortal".³²

Estabeleceram-se duas divisões: a primeira, entre eu (sujeito) e não-eu (objeto); a segunda, entre os sujeitos puros (divinos, imateriais) e os sujeitos mesclados (corporificados). Bataille alerta que não é correto que liguemos os sujeitos espirituais à indistinção animal e os sujeitos mesclados à diferença. A despeito dos sujeitos mesclados terem corpo que, sendo um objeto, participa da divisão e os sujeitos puros, não tendo corpo, não são objetos e não participam da divisão, ele escreve que "A diferença entre o espírito e o corpo não é de modo algum a que existe entre a continuidade (a imanência) e o objeto."³³ E prossegue, explicando que devemos periodizar os variegados momentos da divisão (e o correspondente desenvolvido de "eu" e "não-eu") para que sejamos corretos. Ele diz:

Na imanência primeira, não há diferença possível antes da posição da ferramenta fabricada. Da mesma forma, na posição do sujeito no plano dos objetos (do sujeito-objeto), o espírito ainda não é distinto do corpo. É somente a partir da representação mítica de espíritos autônomos que o corpo se encontra do lado das coisas, já que espíritos soberanos não têm corpo.³⁴

Com as observações de Bataille na citação acima, julgo adequado o seguinte esquema, composto de três estados e duas divisões: 1º estado: imanência (animal); 1ª divisão: eu x não-eu (surgimento do humano); 2º estado: sujeitos-objetos (eu e

³⁰ Bataille, *Teoria da religião*, pp. 34-35.

³¹ Bataille, *Teoria da religião*, p. 35.

³² Bataille, *Teoria da religião*, p. 35.

³³ Bataille, *Teoria da religião*, p. 35.

³⁴ Bataille, *Teoria da religião*, p. 37.

não-eu misturados); 2ª divisão: sujeitos x sujeitos-objetos; 3º estado: espíritos soberanos e corporificados.

Os espíritos corporificados, não obstante sejam espíritos, sofrem, no 3º estado, por “estarem do lado das coisas”. Ser um corpo é ser um objeto. Tal alteração, em relação ao 2º estado, é degradante a ponto de Georges Bataille escrever que:

O mundo real passa a ser um dejetos do nascimento do mundo divino: os animais e as plantas reais, separados de sua verdade espiritual, adquirem lentamente a objetividade vazia das ferramentas, o corpo humano mortal é assimilado pouco a pouco ao conjunto das coisas.³⁵

Em §9. *O trabalhador e a ferramenta*, Georges Bataille explica a degradação sentida pelos espíritos corporificados em termos de uma lógica própria à subordinação em geral. É interessante acompanharmos seu raciocínio, não apenas por ser importante para meu argumento, mas por ser capaz de se estender a outras situações de domínio. Ele escreve:

De um modo geral, o mundo das coisas é sentido como uma degradação. Ele acarreta a alienação daquele que o criou. É um princípio fundamental: subordinar não é apenas modificar o elemento subordinado, mas ser modificado também. A ferramenta transforma ao mesmo tempo a natureza e o homem: ela subjugua a natureza ao homem que fabrica e utiliza a ferramenta, mas liga o homem à natureza subjugada.³⁶

Bataille acresce um novo dado nessa passagem: a ferramenta cria a humanidade, dividindo as águas em “eu” e “não-eu”, e domina o “não-eu” que criou. Essa dominação é definida como desvio dos fins próprios. “Tudo aquilo que está em meu poder anuncia que reduzi o que é semelhante a mim a não existir mais para seu próprio fim, mas para um fim que lhe é estranho”.³⁷ Bem, observamos que, no primeiro estado, o homem é também “não-eu” e, no segundo estado, é também objeto. A dominação do “não-eu” pelo “eu” é, conseqüentemente, a dominação do homem.

O que chamamos, a essa altura, de homem, iniciou sua trajetória na conciliação com o mundo rumo à separação dele e da separação do mundo para a separação de si mesmo, na divisão espírito/corpo. Esse estado é “sentido como uma degradação”. O que o homem pode fazer para deixar de ser “dejetos do mundo divino”? Recorrer ao anjo.

2. O anjo e a espada

O ser humano, originalmente animal e, por isso, desfrutando de um estado de confusão com seu mundo, adquire individualidade através da fabricação da ferramenta e de sua utilidade para o trabalho. A separatividade constitutiva da individualidade, do “eu”, aliada à cisão interna entre corpo e alma, é sentida, segundo Bataille, como uma “degradação”. É razoável concluirmos que, se tais divisões são

³⁵ Bataille, *Teoria da religião*, p. 36.

³⁶ Bataille, *Teoria da religião*, p. 37.

³⁷ Bataille, *Teoria da religião*, p. 37.

motivos de sofrimento, as unidades – a primeira, a unidade total da imanência animal, e a segunda, a unidade alma e corpo – são motivos de satisfação. O ser humano, para Bataille, ansiaria e se contentaria somente com a unidade – a despeito de temê-la. A unidade consigo mesmo, resolvendo a divisão entre alma e corpo – sinalizada pela existência de espíritos sem corpos (espíritos soberanos) e pela corporalidade sentida como objetificação – e a unidade com seu mundo. A partir dessa percepção, separar é sofrer, e o humano busca a reconciliação. Charles André Bernard, em *Teologia mística*, afirma a existência de uma tradição da mística cristã que busca, principalmente, o fim das divisões, em que acreditamos que Georges Bataille – mesmo que não sendo cristão – insere seu empreendimento. Ele escreve

Podemos descobrir uma mesma tendência fusional nas correntes de pensamentos que consideram a mística como um esforço para superar qualquer cisão entre o sujeito e o objeto, entre a natureza e o mundo sobrenatural, entre a história e a eternidade, entre a alma e Deus. Tal esforço se encontra em toda especulação filosófica, especialmente na sua tradição alemã, que reconheceu mais ou menos explicitamente, sua ligação com a *deutsche Theologie*, Mestre Eckhart, Boehme e a teosofia. Trata-se sempre de pedir à mística um ponto de apoio para justificar a superação das cisões.³⁸

Em Bataille, contudo, em sua elaboração peculiar da mística cristã, a reconciliação significa, por sua vez, destruir a corporalidade, para conciliar-se com seu espírito, e destruir-se a si mesmo, para conciliar-se com o mundo. À primeira conciliação, Bataille chama “sacrifício”; à segunda, ele confere múltiplos nomes, entre eles “experiência interior” ou, simplesmente, “mística”. Posteriormente veremos como a reconciliação não é simples como descrevemos. Ela é almejada, porém temida (quem não temeria a destruição de seu corpo e de sua individualidade?) e as noções de “sacrifício” e “mística”, categorizadas de maneira por demais didática, desempenham, amiúde, idêntica tarefa.

Se é o anjo quem liberta da degradação, esmiuçada no parágrafo anterior, é sua tarefa destruir o corpo e a existência separada dos seres humanos. É o que em *O culpado, A amizade, III. O anjo*, Georges Bataille deixa entender:

Esse anjo é o “movimento dos mundos”, mas não posso amá-lo como um ser análogo aos outros. Ele é ferida, ou a fissura, que, dissimulada, faz de um ser “um cristal que se quebra”. Porém, embora não possa amá-lo como um anjo, nem como uma entidade distinta, aquilo que apreendi dele libera em mim o movimento que me dá *o desejo de morrer e a necessidade de não ser mais*³⁹

Para Bataille, um anjo deve ter uma relação umbilical com a morte. É interessante observar que Adolf Holl, teólogo católico, em seu livro *A mão esquerda de Deus: uma biografia do Espírito Santo*, tenha destacado que as manifestações divinas bíblicas são frequentemente narradas e marcadas por violência. Ele faz a seguinte observação quando, escrevendo sobre o Espírito Santo, trata da tradução do termo hebraico *ruach* – “ar em movimento” – para o alemão *Geist* – “espírito”:

³⁸ Bernard, *Teologia mística*, p. 99.

³⁹ Bataille, *O culpado*, p. 44, grifo meu.

De fato, o *Geist* germânico tinha em comum com o *ruach* semítico a imaterialidade, assim como uma certa vivacidade. Mas o vento causticante do deserto árabe, também chamado de *ruach* na Bíblia hebraica, podia nada significar para os homens do norte. Por outro lado, no Evangelho de João a sensualidade original do *ruach* ainda está lá: o *pneuma* sopra por onde lhe agrada⁴⁰

Não queremos confundir duas figuras teologicamente diferentes – o anjo e o Espírito Santo – apenas sublinhar que, fora de especulações bataillianas, existem teólogos que tenham reconhecido o caráter violento da intromissão divina na vida humana. Mais à frente, Holl escreve dois parágrafos que ilustram, com exemplos bíblicos, a violência divina. Ele diz:

Na realidade, nos foi dito que de vez em quando um candidato ao *status* profético *recusava-se* a cumprir a chamada divina, devido às perspectivas sombrias envolvidas em tal escolha. A mais conhecida narrativa é a de Jonas que, chamado para ir à cidade de Nínive pregar o arrependimento, prefere pegar um navio e fugir de Jeová. Jonas acaba na barriga de um peixe e só então percebe que deve obedecer. Rapidamente, é cuspidor para cima, para terra firme, e cumpre sua missão

Já Jeremias, filho do sacerdote Helcias, no território de Benjamin, tenta escapar da situação alegando sua tenra idade “Ah, Senhor Javé, eu não sei falar, sou apenas uma criança”. Recebe uma resposta brusca: “Não diga ‘sou apenas uma criança’, pois você tem de ir a quem eu lhe mandar e dizer aquilo que eu ordenar. Jeremias está classificado entre os profetas da escritura. [...] Sua prosa é veemente e vibrante com a experiência espiritual. Jeremias passa pelo seu relacionamento com Deus como alguém que foi seduzido, até estuprado. Em vão, decide esquecer a voz insistente: “Mas então parecia haver um fogo ardente em meu coração, aprisionado em meus ossos. Amaldição o dia em que nasci!”⁴¹

Para que compreendamos filosófica e teologicamente (a teologia de Bataille) porque somente existem anjos da morte, é indispensável que nos ocupemos das sutilezas entorno das noções de “sacrifício” e “mística”. Sem esse périplo, as implicações do anjo ficam totalmente perdidas, pois o anjo é aquele, que danificando o corpo do homem, subtrai-lhe a condição de objeto, tornando-o puro espírito e, desse modo, novamente um animal – já que, “nos limites da continuidade, tudo é espiritual, não há oposição entre o espírito e o corpo”⁴² – extinguindo assim a diferença entre sujeito e objeto. E como “Os deuses são simplesmente espíritos míticos, sem substrato de realidade”,⁴³ ou seja, como não existem tais sujeitos puros – sejam espíritos, sejam deuses – porque eles não têm “substrato de realidade”, então o anjo danifica e destrói toda a existência do eu. Sem “eu”, de volta à continuidade, o animal pode comungar com o animal, a água com a água, e tanto a fragmentação do mundo, entre sujeito e objeto, como a da sociedade, entre eu e não-eu, são temporariamente resolvidas.

Sobre o sacrifício, Georges Bataille escreve:

⁴⁰ Holl, *A mão esquerda de Deus*, p. 19.

⁴¹ Holl, *A mão esquerda de Deus*, pp. 138-139.

⁴² Bataille, *Teoria da religião*, p. 35.

⁴³ Bataille, *Teoria da religião*, p. 35

O princípio do sacrifício é a destruição, mas, ainda que chegue por vezes a destruir inteiramente (como no holocausto), a destruição que o sacrifício quer operar não é o aniquilamento. É a coisa – somente a coisa – que o sacrifício quer destruir na vítima.⁴⁴

A função do sacrifício é destruir a coisa na vítima. Anteriormente vimos o que é tal "coisa": o corpo. A função do sacrifício é, portanto, destruir o corpo da vítima. Isso leva à libertação do sujeito de sua sujeição objetual: "O sacrifício destrói os laços de subordinação reais de um objeto, arranca a vítima do mundo da utilidade".⁴⁵ A fórmula que o sacrificador enuncia é:

Eu te retiro, vítima, do mundo onde estavas e onde só podias estar reduzida ao estado de uma coisa, tendo um sentido exterior à tua natureza íntima. Eu te chamo de volta à *intimidade* do mundo divino, da imanência profunda de tudo aquilo que é.⁴⁶

O sacrificador, ao destruir o corpo do sujeito, o liberta de "um sentido exterior à tua natureza íntima", que é uma formulação alternativa da definição de subordinação, o desvio dos fins próprios. O sacrificador restitui o sujeito à sua condição de imanência animal – e, conseqüentemente, de sua individualidade –, livrando-o dos efeitos imprevistos da subordinação enquanto o diviniza. O sujeito se liberta da sujeição utilitária que lhe ocorreu por ter sujeitado o mundo. "Tanto é esse o sentido preciso do sacrifício que se sacrifica aquilo que serve; não se sacrificam objetos luxuosos."⁴⁷ Todavia, não é sacrificável qualquer tipo de objeto, porque "O sacrifício se faz de objetos que poderiam ter sido espíritos, como animais, substâncias vegetais, mas que se tornaram coisa e que é preciso devolver à imanência de que provêm, à esfera vaga da intimidade perdida" (BATAILLE, 2015, p. 43). O sacrificador é, assim, um anjo, que fazendo "de um ser 'um cristal que se quebra'"⁴⁸ fere, ou fissura, o objeto que o aliena de si mesmo. Essa é a razão de Bataille dizer que, "aquilo que apreendi dele libera em mim o movimento que me dá *o desejo de morrer e a necessidade de não ser mais*".⁴⁹ É verdade que em *Teoria da religião, O sacrifício, a festa e os princípios do mundo sagrado, §4. A consumação do sacrifício*, Bataille escreve que "a morte não está necessariamente ligada a ele e o sacrifício mais solene pode não ser sangrento. Sacrificar não é matar, mas abandonar e dar"⁵⁰ porque "o que importa é sair de um mundo de coisas reais"⁵¹ porém, não deixa de ser igualmente verdade que é na morte que o sujeito se emancipa definitivamente de sua condição servil, submissa, que "No halo da morte, e somente ali, o *eu* funda seu império".⁵² O anjo fere e, a depender do quão fatais são seus golpes desferidos, libertará cabalmente o sujeito do fardo de ser objeto, e o animalizará novamente, chamando-o "de volta à intimidade [...] da imanência profunda", de volta à condição de água na água. É por isso que Bataille afirma que "As forças que trabalham para nos destruir encontram em nós cumplicidades tão

⁴⁴ Bataille, *Teoria da religião*, p. 39.

⁴⁵ Bataille, *Teoria da religião*, p. 39.

⁴⁶ Bataille, *Teoria da religião*, pp. 39-40.

⁴⁷ Bataille, *Teoria da religião*, p. 43.

⁴⁸ Bataille, *O culpado*, p. 44.

⁴⁹ Bataille, *O culpado*, p. 44.

⁵⁰ Bataille, *Teoria da religião*, p. 42.

⁵¹ Bataille, *Teoria da religião*, p. 42.

⁵² Bataille, *A experiência interior*, p. 103.

felizes – e, às vezes, tão violentas – que não podemos nos desviar delas simplesmente como nos dita o interesse”⁵³ e que “Não há ser sem fissura, mas vamos da fissura sofrida, da degradação, à glória (à fissura amada),⁵⁴ já que é a destruição da diferença entre alma e corpo, e a diferença entre “eu” e o mundo que nos reconciliará, dando cabo a todas as cisões. Em suma, o anjo animaliza os humanos.

Os efeitos do sacrifício e da mística são coincidentes. A definição supracitada da mística, ou da experiência interior – Bataille diz: “Entendo por *experiência interior* aquilo que habitualmente se nomeia *experiência mística*”,⁵⁵ – como “a fusão do objeto e do sujeito, sendo, como sujeito, não-saber, como objeto, o desconhecido”,⁵⁶ conduz o místico ao ponto a que o sacrificado chegou, a perda de sua existência individual, separada. Em *O erotismo, Capítulo I – O erotismo na experiência interior*, encontramos a seguinte passagem de Bataille:

o erotismo, já o disse, é a meus olhos o desequilíbrio em que o próprio ser se coloca em questão, conscientemente. Em certo sentido, o ser se perde objetivamente, mas então o sujeito se identifica com o objeto que se perde. Se for preciso, posso dizer, no erotismo: EU me perco.⁵⁷

A atenção que Bataille dedica ao erotismo é oriunda da sua percepção de que o erotismo é uma forma de mística específica, porque não realiza definitivamente seu fito. Em *O culpado, A amizade, I. A noite*, ele alega: “A experiência mística difere da erótica por ter um êxito pleno”,⁵⁸ mas não descuida que “*O homem que ignora o erotismo é tão estranho ao extremo do possível quanto o é sem experiência interior*”.⁵⁹ Em todo o caso, ambos os fenômenos destroem a individualidade do indivíduo, sua existência cindida, um – o sacrifício – porque destrói seu corpo, o outro – a mística – porque funde objeto e sujeito. É fato que destruir o objeto no sujeito e fundir objeto e sujeito são, descritivamente, duas atitudes bastante diferentes, e por isso distinguimos as duas. Porém, como expus, o resultado é exatamente igual, ainda que os procedimentos sejam diferentes. As descrições coincidentes de Georges Bataille sobre a imanência primordial do animal e as consequências do sacrifício e da mística são indícios razoáveis para sugerir a seus leitores atentos que o sacrifício e a fusão mística desfazem a individualidade, destroem o eu e, por isso, o reenviam à imanência animal, ou seja, animalizam o humano. A narrativa batailliana sobre hominização do animal, de um lado, e a mística e o sacrifício, do outro, são perfeitamente espelhadas: o ser humano surge do animal desde a substancialização das aparências, das águas, emergindo da imanência primeira a diferença entre sujeito e objeto, eu e não-eu; a mística e o sacrifício reúnem e confundem as diferenças, eliminando a distinção entre sujeito e objeto, eu e não-eu.

⁵³ Bataille, *A experiência interior*, p. 133.

⁵⁴ Bataille, *O culpado*, p. 45.

⁵⁵ Bataille, *A experiência interior*, p. 33.

⁵⁶ Bataille, *A experiência interior*, p. 39.

⁵⁷ Bataille, *O erotismo*, p. 55.

⁵⁸ Bataille, *O culpado*, p. 33.

⁵⁹ Bataille, *A experiência interior*, p. 56.

Quando trata do anjo (em *O culpado, A amizade, III. O anjo*) Bataille faz uma série de críticas a múltiplos sistemas, entre eles o cristianismo, estabelecendo por contraposição, desse modo, a diferença entre a teologia cristã e a sua. Ele afirma que "A miséria do cristianismo é a vontade de fugir, na ascese, de um estado em que a fragilidade, a não-substância, é dolorosa".⁶⁰ O cristianismo, a despeito de seu destaque ao sacrifício de Jesus, se recusa a aceitar a ferida. A instabilidade constitutiva dos seres, ou seja, a possibilidade de que retornem às águas primordiais, é motivo de consternação entre cristãos. Bataille reconhece o valor do cristianismo, que entendeu a função ontoteológica da ferida, "Mas ele está no nível daqueles que enfraquecem rápido – que não conseguem suportar uma embriaguez sem amanhã (a do erotismo, da festa)".⁶¹ O cristianismo precisa da garantia de que a ferida é passageira, que ela pode ser curada. "Ele deve figurar de início a salvaguarda daquilo que, em face da fragilidade das coisas deste mundo, é substancial: o sacrifício de Deus se torna então possível e sua necessidade atua imediatamente".⁶² A teologia cristã "mantém o princípio de um mundo acabado desde sempre, em todos os lugares, até na noite do Gólgota".⁶³ Bataille – que, em contraposição ao cristianismo, faz uma teologia da ferida – não pode coadunar-se com as reticências cristãs, porque "Em toda realidade acessível, em cada ser, é preciso buscar o lugar sacrificial, a ferida".⁶⁴ Do contrário, a radical libertação do eu e a formação de uma comunidade real são impossíveis. Não há comunidade sem a ferida; os seres necessitam da instabilidade para formar laços profundos, para comunicarem-se verdadeiramente uns com os outros. Georges Bataille escreve: "Buscar a suficiência é o mesmo erro que encerrar o ser num ponto qualquer: não podemos encerrar nada, só encontramos insuficiência"⁶⁵ e "O sacrifício seria aliás ininteligível se não víssemos nele o meio pelo qual os homens, universalmente, "comunicavam" entre si".⁶⁶ Bataille exorta a recordarmos que somos apenas paradas das águas primordiais e que, caso encalhemos, recusando-nos ao movimento, perderemos maravilhas:

Eu não sou e tu não és, nos vastos fluxos das coisas, mais do que um ponto de parada favorável à rebentação. Não tarde a tomar uma exata consciência dessa posição angustiante [...]. Um curto momento de parada: o complexo, o suave, o violento movimento dos mundos fará para si de tua morte uma espuma esguichante. As glórias, a maravilha de tua vida, se devem a essa rebentação da onda que se formava em ti no imenso barulho de catarata do céu.⁶⁷

Estar fixado inapelavelmente em seu próprio eu não é diferente da pequenez do egoísmo que leva ao solipsismo das perspectivas e ao amesquinamento da vida – e a mística o combate, pois o eu é relativo. Nós, humanos, devemos ser – e somos constitutivamente – vulneráveis aos golpes do anjo. Georges Bataille escreve:

⁶⁰ Bataille, *O culpado*, p. 45.

⁶¹ Bataille, *O culpado*, p. 45.

⁶² Bataille, *O culpado*, p. 45.

⁶³ Bataille, *O culpado*, p. 48.

⁶⁴ Bataille, *O culpado*, p. 45.

⁶⁵ Bataille, *A experiência interior*, p. 124.

⁶⁶ Bataille, *O culpado*, p. 60.

⁶⁷ Bataille, *A experiência interior*, p. 132.

Na medida em que os seres parecem perfeitos, eles permanecem isolados, trancados em si mesmos. Mas a ferida do inacabamento os abre. Por meio do que se pode chamar inacabamento, nudez animal, ferida, os diversos seres separados *comunicam*, ganham vida perdendo-se na comunicação de um ao outro⁶⁸

Para que haja comunicação e comunidade, é imprescindível que o sacrifício realizado pelo anjo ocorra em larga escala. Todos os membros de um grupo devem, em determinado momento, passar pela divinização que a mística proporciona. Uma extensa cadeia de divinizações precisa ser instaurada.

Essa é precisamente a função, para Pseudo-Dionísio, o Areopagita, da Hierarquia Celeste.

3. A igreja do diabo

Em *A hierarquia celeste*, o Areopagita diz: "O propósito da Hierarquia é, portanto, proporcionar aos seres a semelhança e a união com Deus, na medida do possível".⁶⁹ Podemos observar que Pseudo-Dionísio e Georges Bataille atribuem ao anjo uma mesma função: auxiliar na divinização. O panorama conceitual dos dois é diferente – aquele é cristão, esse é ateu, o que altera radicalmente suas reflexões. Como a Hierarquia – composta majoritariamente pelos seres celestes, ou seja, os anjos – proporciona "semelhança e união com Deus"? Areopagita dá o seguinte exemplo para ilustrar o modo como ela realiza seu propósito:

Se, por exemplo, a ordem hierárquica impõe a uns receber a purificação, a outros purificar, a uns receber a iluminação, a outros iluminar, a uns receber o aperfeiçoamento, a outros aperfeiçoar, cada um imitará a Deus segundo a maneira que lhe corresponde.⁷⁰

A Hierarquia é a corrente de anjos em que o mais próximo de Deus auxilia o mais distante em sua imitação de Deus, em sua divinização.

A Hierarquia, entretanto, não é exclusivamente celeste. A certa altura de seu livro, Pseudo-Dionísio se pergunta: "Por que os homens da nossa hierarquia sacerdotal são chamados anjos?". Uma faceta da resposta diz: "Pode-se também constatar que as Escrituras chama de *deuses* tanto os seres celestes que estão muito acima de nós, quanto os homens que entre nós são os melhores amigos de Deus e os mais santos".⁷¹ No pensamento dionisiano, os sacerdotes, "amigos de Deus e os mais santos", são considerados anjos, porque auxiliam "a semelhança e a união com Deus". Vê-se pela passagem que a igreja, considerada como a hierarquia sacerdotal, é a extensão terrestre da hierarquia celestial, posto que outrossim é composta de anjos. É o que confirma Charles Bernard, ao discorrer sobre *A hierarquia celeste* e a função dos anjos: "Na transposição para o plano sacramental da hierarquia eclesiástica impõe-se o mesmo esquema".⁷²

⁶⁸ Bataille, *O culpado*, p. 49.

⁶⁹ Areopagita, *A hierarquia celeste*, pp. 43-44.

⁷⁰ Areopagita, *A hierarquia celeste*, p. 45.

⁷¹ Areopagita, *A hierarquia celeste*, p. 98.

⁷² Bernard, *Teologia mística*, p. 256.

Se o anjo é aquele que, ferindo o objeto no sujeito, destrói o eu – divinizando-o ao libertá-lo do corpo –, e o enfraquecimento do eu é condição da comunicação – permitindo que o sujeito saia de si em direção ao outro –, e a comunicação, por sua vez, é a condição para que surja uma comunidade real, em que seus membros se conciliam uns com os outros – e não sejam estranhos, separados, relacionando-se casualmente –, o anjo é, portanto, a condição da comunidade. Para que a comunidade surja, entretanto, não basta que um único sujeito seja ferido, mas é necessário que todos seus membros sejam fissurados e instáveis; em outras palavras, os anjos a todos devem ferir. Curiosamente, notamos acima que é esse o papel da Hierarquia dionisiana, que os anjos auxiliem na divinização. Agora estamos suficientemente munidos conceitualmente para responder à pergunta do artigo, que repetimos: há uma eclesiologia batailliana? Sim, há, porque sem uma igreja – a hierarquia dos anjos da morte – não pode haver comunidade. Alicerçados em Bataille, concluímos que *toda comunidade surge e mantém sua vitalidade a partir de uma igreja*.

Como fica, com a declaração de uma igreja em Bataille, sua afirmação de que os espíritos não são reais, simplesmente mitologia? Bem, o anjo batailliano não remete ninguém a Deus, senão à animalidade. A genuína função do anjo é animalizar os humanos. E se uma comunidade é criada a partir do fim do eu de seus membros, ou seja, de sua animalização, uma comunidade é criada quando os anjos animalizam-se mutuamente.

Devemos antecipar duas possíveis objeções à necessidade de uma igreja batailliana para a formação de uma comunidade, antes de prosseguir. A possibilidade de que, por hipótese, um único anjo ferisse os membros da comunidade e não fosse ferido – tornando dispensável o mútuo auxílio e, a vista disso, a igreja batailliana – o excluiria *a priori* da comunidade, porque é o ferimento que sacrifica o eu. Essa hipótese talvez fosse frutífera em outro tópico; entretanto, não explica a fundação de uma comunidade. Uma outra hipótese, ainda mais incoerente, seria a de que um único anjo ferisse os membros da comunidade e, no fim, fosse ferido por um único membro que seria, por sua vez, o anjo do anjo. Essa hipótese solucionaria o problema de incluir o primeiro anjo na comunidade e dispensaria que os outros membros fossem anjos do anjo – impugnando a ideia antecipada de que todos os membros seriam animais e anjos simultaneamente (uma variação dessa objeção partiria da hipótese de que o anjo animalizaria a comunidade e se retiraria dela).

A segunda hipótese somente deveria ser levada a sério caso Georges Bataille não houvesse dito que, no animal e na mística, não há distinção entre sujeito e objeto. Tanto o sujeito quanto o objeto devem desaparecer para que o sacrifício ocorra. Se o objeto, que na presente hipótese é o humano animalizado, desaparece e o sujeito, o anjo sacrificador, permanece, não pode haver mística nem imanência primordial. O sacrificador e o sacrificado devem morrer para que o sacrifício seja bem-sucedido. Isso implica afirmar que todo ato de ferir outro é ferir-se a si mesmo; que todo sádico é, logicamente, masoquista. Essa lógica do ferimento (que já vimos na subordinação) é sugerida por Bataille quando trata da similitude entre erotismo e sacrifício ("Esse pensamento, me parece, deve ser a base da interpretação do sacrifício religioso, à qual, como disse há pouco, a ação erótica é

natural aterradora – um humano com grandes dentes e 3 chifres, um homem com face de leão com uma víbora na mão, um cavaleiro com lança, estandarte e cetro ou um cavalo preto, um menino com 2 cabeças e asas de anjo montado num dragão, uma mulher linda cavalcando um camelo, um homem com face de mulher⁸¹

A assimilação – eclesiástica ou não – chegou ao século XIX, quando o pintor francês Louis Le Breton criou as célebres ilustrações – para o *Dicionário infernal* – dos 72 demônios da *Ars Goetia* listados no *Lemegeton*, grimório que contém as lendárias instruções do rei bíblico Salomão para evocação e controle de demônios, onde encontramos uma verdadeira fauna de hibridismo demônio-animal.

E perdura até hoje, inclusive no Brasil, nas figuras dos Exus catiços, espíritos ancestrais, cultuados por religiões de matriz africana (como o candomblé, a kimbanda, a umbanda) e que frequentemente são vinculados a animais, como, por exemplo, Exu Pantera Negra, Exu Morcego, Exu Gato Preto e Exu Sapo. Sei que as visões particularmente negativas sobre essa classe de espíritos são fruto do preconceito sofrido pelas religiões africanas, amplamente motivado pelo racismo. É de conhecimento geral, todavia, que para inúmeros praticantes dessas religiões, esses espíritos são os responsáveis pelas áreas mais “profanas” da vida, como o sexo, o dinheiro e até a magia negra. Sintetizando: os demônios nunca deixaram de ser entendidos como anjos caídos animalescos.

Retornemos a Georges Bataille. Se, como assumo haver demonstrado, na fundação de uma comunidade real seus membros devem ser anjos e animais simultaneamente, eles devem ser, conforme a tradição cristã imaginou, demônios. A comunidade deve experimentar um pandemônio ontológico, um evento em que todas as individualidades, tornando-se demônios, deixam de ser o que são para se anularem nas águas primordiais e unirem-se numa comunidade. Bataille resume, em *A experiência interior*, o que chamo de pandemônio ontológico no seguinte trecho

Na experiência, não há mais existência limitada. Um homem aí em nada se distingue dos outros: nele se perde aquilo que em outros é torrencial. O mandamento tão simples: “sê esse oceano”, ligado ao extremo, faz ao mesmo tempo de um homem uma multidão e um deserto. É uma expressão que resume e precisa o sentido de uma comunidade.⁸²

Essa comunidade não detém nenhum traço político, ao menos de início. Não havendo distinção, não há representantes e representados, partidos políticos, instituições e organizações de quaisquer tipos. Georges Bataille alerta, entretanto, que esse estado de suspensão das separações cotidianas precisa ser passageiro, porque a perfeita fusão entre os seres, sem retorno à individualidade de cada um, resultaria na morte – a indistinção absoluta. Ele adverte: “O mundo divino é contagioso, e seu contágio é perigoso”⁸³ e “É com vistas a uma comunidade *real*, a um fato social dado como uma coisa – a uma operação comum voltada para o tempo por vir – que a festa é limitada”.⁸⁴ A igreja do diabo funde os seres e estabelece seu

⁸¹ Almond, *O diabo*, p. 132.

⁸² Bataille, *A experiência interior*, p. 60.

⁸³ Bataille, *Teoria da religião*, p. 45.

⁸⁴ Bataille, *Teoria da religião*, p. 46.

pacto de sangue, mas é imperativo que o pandemônio ceda espaço às formações, divisões, diferenças e limites. É imperativo que a igreja do diabo se torne política.

Não é espúrio que nos questionemos, contudo, se há alguma posição política em maior conformidade com a igreja do diabo. Em *Memorandum*, Bataille escreve:

6. Acredito que a completa liberdade moral é a única garantia, no final, das liberdades políticas. E mesmo: que só um "espírito livre" poderia colocar de maneira razoável o bastante os problemas econômicos, oferecer-lhes as soluções humanas, com a BOA CONSCIÊNCIA, A INOCÊNCIA que isso supõe. Todo homem de uma liberdade menor é um perigo para a liberdade dos outros. Pois subordina a solução das dificuldades materiais a seus entraves morais⁸⁵

A formação da comunidade não comporta nenhuma posição política, pois ela é o retorno coletivo à imanência primeira animal. Acompanhando o parágrafo acima, porém, descobrimos que a ausência de escrúpulos morais é a condição da liberdade política. Que somente um "espírito livre" está desimpedido para enfrentar os problemas, sem que melindres o desviem de sua tarefa. Georges Bataille, portanto, soa simpático aos regimes políticos que confirmam máxima liberdade, sendo resistente – evidente em seu louvor à liberdade moral – ao autoritarismo. A liberdade celebrada não é, devemos destacar, *laissez-faire*, posto que o domínio do trabalho e dos objetos como um todo é considerado degradante pelo ser humano. Confundir liberdade, em toda sua amplitude, com liberdade comercial é, de fato, um empobrecimento desse conceito e uma desatenção à posição batailliana de que os sujeitos e objetos se libertam em seu sacrifício, não em sua troca.

Sem liberdade moral, os membros da comunidade não podem experimentar a destruição do sacrifício. Sem o sacrifício, não há comunidade. O autoritarismo – e até mesmo qualquer forma pré-concebida de política –, portanto, toma da comunidade sua fonte de vitalidade, dilacerando seu coração. Bataille afirma: "Posso imaginar uma comunidade com a forma mais frouxa possível, ou mesmo informe: a única condição é que uma experiência da liberdade moral seja posta em comum".⁸⁶

Uma investigação como essa exige outro trabalho.

4. Conclusão

No percurso que acabamos de realizar, tivemos a oportunidade de acompanhar certos aspectos do pensamento de Georges Bataille. Trabalhamos sua concepção de animal – afastada da definição biológica comum – como água na água e de anjo, como aquele que fere a individualidade dos sacrificados e os liberta de sua objetificação. Para prosseguir no meu argumento, desviei a atenção dada aos textos de Bataille e foquei na concepção de Hierarquia Celeste, de Pseudo-dionísio, o Areopagita. Conforme apreendemos, o Areopagita insere a Hierarquia Eclesiástica na tarefa angelical de ajudar a aproximação e imitação de Deus – considerando, assim, os sacerdotes anjos. Determinadas indicações, que mostraram a influência do pensamento dionisiano nos textos de Bataille, franquearam um retorno enriquecido às concepções bataillianas. Nelas, descobrimos que a formação de uma

⁸⁵ Bataille, *Memorandum*, p. 276.

⁸⁶ Bataille, *Memorandum*, p. 276.

comunidade pressupunha, sub-repticiamente, a existência de uma igreja que, por suas próprias exigências, não é nada de cristã. A mistura animal-anjo, uma das exigências, formou a tradicional figura do demônio – razão suficiente para afastar definitivamente a igreja batailliana de qualquer uma cristã. Apelando a uma igreja, oposta, porque demoníaca, à cristã, a filosofia de Georges Bataille se insere no debate teológico plurissecular das igrejas rivais ou da igreja única bipartida. Que sua igreja seja o reverso da cristã, uma imitação pervertida, não nos deveria levar a avaliá-la menos diabólica, porque o apóstolo Paulo, em sua segunda carta aos Coríntios, identificou exatamente esse movimento, de copiar e perverter, como típico do Mal. Paulo afirma que a imitação “não é maravilha, porque o próprio Satanás se transfigura em anjo de luz. Não é muito, pois, que os seus ministros se transfigurem em ministros da justiça; o fim dos quais será conforme as suas obras.” (2Co 11.14-15). Concluimos que há uma igreja demoníaca em Bataille e que ela significa um pandemônio ontológico fundador de comunidades.

Gostaria de encerrar o presente texto com uma brevíssima digressão sobre a imitação batailliana: nem mesmo o Marquês de Sade deu o passo de conceber a igreja como fundamentalmente demoníaca. Sua maneira de retratá-la foi inegavelmente mordaz, expondo a hipocrisia humana e, inevitavelmente, a do corpo eclesástico. Em sua concepção, os imperativos da natureza, que subjuguem os homens, não dão espaço nem para os mais pretensamente pios entre os homens para uma santidade que não seja impostura ou exterminada. Eliane Robert escreve em suas *Lições de Sade: ensaios sobre a imaginação libertina*:

O ponto de partida do ateísmo de Sade é o desamparo humano. Ninguém nasce livre; o homem, lançado ao mundo como qualquer outro animal, está “acorrentado à natureza”, sujeitando-se como um “escravo às suas leis;” “hoje homem, amanhã verme, depois de amanhã mosca” – tal é a condenação que paira sobre a “infeliz humanidade”⁸⁷

Fiado na inapelável naturalidade humana, Sade proclama a normalidade do crime: não existe nada espiritual ou moral para que haja algo antinatural que careça de reprovação. Eliane Robert atesta em *Sade: a felicidade libertina*: “Sade sempre volta à natureza”.⁸⁸ Se tudo é natureza, então tudo é natural, e a natureza permite tudo: “Pois, ao demonstrar a equivalência entre criação e destruição no mundo natural [...], o libertino eleva o mal ao lugar do bem”.⁸⁹

A posição sadiana é radical, mas julgo-a incomparável à posição implícita na filosofia de Georges Bataille de que a igreja é um pandemônio. Reduzir a humanidade à naturalidade compartilhada com os animais é, não duvido por um instante, escandaloso à consciência cristã. Vislumbrar a igreja composta por demônios sadomasoquistas – que têm por missão ferirem e serem feridos – é alçar a crítica à embriaguez imaginativa e metafísica. Suponho que somente Clive Barker, em *Hellraiser: renascido do inferno*, com seus cenobitas lacerados, tenha intuído algo parecido. Em *O erotismo*, Bataille reconhece a similitude de suas ideias e as do cristianismo quando escreve:

⁸⁷ Moraes, *Lições de Sade*, pp. 30-31.

⁸⁸ Moraes, *Sade*, p. 128.

⁸⁹ Moraes, *Sade*, p. 125.

Ele quis, em seu fundamento, abrir-se às possibilidades de um amor que não contava mais com nada. A continuidade perdida, reencontrada em Deus, exigia, segundo ele, para além das violências regradas de delírios rituais, o amor desvairado, sem cálculo, do fiel. [...] Jamais o cristianismo abandonou a esperança de reduzir enfim esse mundo da descontinuidade egoísta ao reino da continuidade, que o amor faz arder⁹⁰

Semelhança que nenhum cristão quererá assumir.

⁹⁰ Bataille, *O erotismo*, p. 143.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos*. 1. ed. Trad. Silvana de Gaspari e Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo; Florianópolis: UFSC, 2015.
- ALMOND, Philip. *O Diabo: uma biografia*. 1. ed. Trad. Nélío Schneider. Petrópolis: Vozes, 2021.
- AREOPAGITA, Pseudo-Dionísio. *A hierarquia celeste*. 1. ed. Trad. Américo Sommerman. São Paulo: Polar, 2015.
- BATAILLE, Georges. *A experiência interior: seguida de Método de Meditação e Postscriptum: Suma ateológica vol. I*. 1. ed. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2016b.
- BATAILLE, Georges. Esquema de uma história das religiões. In: BATAILLE, Georges. *Teoria da religião: seguida de Esquema de uma história das religiões*. 1. ed. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2015b. pp. 101-139.
- BATAILLE, Georges. Memorandum. In: BATAILLE, Georges. *Sobre Nietzsche: vontade de chance: seguido de Memorandum; A risada de Nietzsche; Discussão sobre o pecado; Zaratustra e o encantamento do jogo: Suma ateológica, vol. III*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2017b. pp. 229-301.
- BATAILLE, Georges. Método de Meditação. In: BATAILLE, Georges. *A experiência interior: seguida de Método de Meditação e Postscriptum: Suma ateológica vol. I*. 1. ed. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2016a. pp. 211-251.
- BATAILLE, Georges. *O culpado: seguindo de A Aleluia: Suma ateológica vol. II*. 1. ed. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2017a.
- BATAILLE, Georges. *O erotismo*. 1. ed. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- BATAILLE, Georges. *Sobre Nietzsche: vontade de chance: seguido de Memorandum; A risada de Nietzsche; Discussão sobre o pecado; Zaratustra e o encantamento do jogo: Suma ateológica, vol. III*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2017c.
- BATAILLE, Georges. *Teoria da religião: seguida de Esquema de uma história das religiões*. 1. ed. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2015a.
- BERNARD, Charles André. *Teologia mística*. 1. ed. Trad. João Carlos Nogueira. São Paulo: Loyola, 2010.
- BÍBLIA. *Bíblia Sagrada*. Trad. João Ferreira de Almeida. Versão Almeida Revista e Corrigida. [S.l.]: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/>. Acesso em: 16 maio 2024.
- HOLL, Adolf. *A mão esquerda de Deus: uma biografia do Espírito Santo*. 1. ed. Trad. Miriam Groeger. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2003.
- MORAES, Eliane Robert. *Lições de Sade: ensaios sobre a imaginação libertina*. 1. ed. São Paulo: Iluminuras, 2021.
- MORAES, Eliane Robert. *Sade: a felicidade libertina*. 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 2015.

RUSSEL, Jeffrey Burton. *Lúcifer: O Diabo na Idade Média*. 1. ed. Trad. Jorge Luiz Serpa de Oliveira. São Paulo: Madras, 2003.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermenêutica: Arte e técnica de interpretação*. 10. ed. Trad. Celso Reni Braidão. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2015.



Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

DOSSIÊ ESPECIAL

RIGHTS AND LIBERATION FOR THE NON-EXISTENT: THE *IMPLICATIONS* OF DE-EXTINCTION

DERECHOS Y LIBERACIÓN PARA LO INEXISTENTE: LAS IMPLICACIONES DE LA DE-EXTINCIÓN

DIREITOS E LIBERTAÇÃO PARA O INEXISTENTE: AS IMPLICAÇÕES DA DE-EXTINÇÃO

Richard Giles 

Independent researcher, Canada

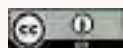
Submetido em: 23/06/2025

Aceito em: 14/08/2025

Publicado em: 14/10/2025

Como citar: GILES, Richard. Rights and liberation for the non-existent: the implications of de-extinction. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e59883, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.59883



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Richard Giles' (post)doctoral work considers the implications of cultured meat, and other biotechnologies, for animals within various systems. He is currently working on larger publications while also doing sessional lecturing.

Abstract

De-extinction is an emerging biotechnological innovation that has seen a sudden uptick of media and investment attention, holding considerable implications for animal populations of all sorts. This paper, after providing an overview of de-extinction discourse, rhetoric, and ideas, contextualizes this innovation within the works of Catia Faria and Sue Donaldson & Will Kymlicka. Said contextualization provides impetus for animal theory to engage with de-extinction in more detail, going beyond an immediate rejection of the practice. De-extinction holds grave implications for animal populations that must be considered in theory, both to critique the practice, and to better understand the importance of theoretical frameworks in the context of the ongoing "animal turn" in political theory.

Keywords

De-extinction; zoopolis; utilitarianism; biotechnology; wild animals.

Resumen

La de-extinción es una innovación biotecnológica emergente que ha experimentado un repentino aumento de la atención mediática y de la inversión, con implicaciones considerables para las poblaciones animales de todo tipo. Este artículo, tras ofrecer una visión general del discurso, la retórica y las ideas sobre la de-extinción, contextualiza esta innovación en las obras de Catia Faria, Sue Donaldson y Will Kymlicka. Dicha contextualización impulsa a la teoría animal a abordar la de-extinción con mayor profundidad, más allá del rechazo inmediato de la práctica. La de-extinción tiene graves implicaciones para las poblaciones animales que deben considerarse teóricamente, tanto para criticar la práctica como para comprender mejor la importancia del marco teórico en el contexto del actual "giro animal" en la teoría política.

Palavras chave

De-extinção; zoopolis; utilitarismo; biotecnologia; animais selvagens.

Resumo

A de-extinção é uma inovação biotecnológica emergente que tem recebido um aumento repentino da atenção da mídia e de investimentos, com implicações consideráveis para populações animais de todos os tipos. Este artigo, após fornecer uma visão geral do discurso, da retórica e das ideias sobre de-extinção, contextualiza essa inovação nas obras de Catia Faria e Sue Donaldson & Will Kymlicka. Essa contextualização impulsiona a teoria animal a se envolver com a de-extinção de forma mais aprofundada, indo além da rejeição imediata da prática. A de-extinção tem implicações graves para as populações animais que devem ser consideradas em teoria, tanto para criticar a prática quanto para melhor compreender a importância do arcabouço teórico no contexto da atual "virada animal" na teoria política.

Palavras-chave

De-extinção; zoópolis; utilitarismo; biotecnologia; animais selvagens.

Introduction

Early in 2025, a bubbling biotechnological innovation enjoyed a sudden rush of media coverage when Colossal Bioworks emerged, with \$10.2 billion in investment capital, to announce the successful use of CRISPR technology in the “de-extinction” of the ancient dire-wolf.¹ With the company now seeing support from the second Trump administration, and having \$7 billion more investment capital than the cultured meat sector had accumulated across almost ten years of investment, this paper argues that de-extinction efforts – however theoretical – hold considerable implications for animal rights and liberation theory, which must engage with them sooner rather than later, especially in consideration of the discourse that presents de-extinction as an important part of climate change mitigation efforts and biodiversity restoration. This paper, after reviewing de-extinction projects and discourse, engages with the concept in two contexts, the first being Catia Faria's *Animal Ethics in the Wild*, and the second being the theory of Zoopolis. While one can fairly anticipate that both approaches would argue for the protection of de-extinct animals, it is how one understands the matter of obligation that must be considered, and with which I argue animal theory is currently ill prepared to contend. Importantly, this paper engages with the theoretical implications – rather than the practical possibility – of de-extinction projects, which allows for a stronger understanding of de-extinction with both frameworks. Ultimately, the paper concludes that de-extinction holds considerable implications for both approaches, which are not being covered by current ethical discourse surrounding the project.

1. De-Extinction: a mostly simulacrumatic term

Any engagement with the notion of de-extinction must recognize that the term, itself, is contested, with many examples of de-extinction also being interpretable as “species creation.” The ambiguity can best be understood in the context of de-extinction's methodologies, of which there are three to note. Back-breeding involves the breeding of existing species, close enough as relatives that the resulting birth will demonstrate the desired traits of an extinct species. Back-breeding is a long-standing technique in animal-breeding, but does not result in a one-to-one replication of the genetics of an extinct animal, which marks a notable point of confusion when it comes to understanding de-extinction. That said, there is debate about the extent to which definitions of species can be re-articulated to include back-bred species as examples of “de-extinction,” a point compounded by the role of “approximation” in de-extinction, which this paper will touch on momentarily.² Genetic engineering involves the use of currently existing species as surrogates, whose embryos are edited and implanted into proximate animals, resulting in hybrid species that have stronger similarities to the desired extinct species; however, the genetic coding will still not be a one-to-one genotypic match. The genetic code for various extinct species ranges in quality, which will require

¹ Max, *The Dire Wolf Is Back*, pp. 30-41.

² Finkelman, *De-Extinction and the Conception of Species*, pp. 3-5; Shapiro, *Pathways to De-Extinction*, pp. 997-998.

genetic modification that may depend on a degree of "guesswork." Shapiro argues that the woolly mammoth genetic code is too incomplete to ever see a true one-to-one replication of the extinct species, and the Christmas Island Rat – much more recently extinct – still lacks 5% of its genetic code to allow for exact genetic replication.³

Both back-breeding and genetic engineering are more akin to the act of "species creation" – human-driven manipulation of genetics and breeding to result in the creation of new genetically significant species. These species may be approximations of previously existing beings, but without a one-to-one genetic replication, the idea of "de-extinction" seems more like a marketing technique than a genuine description. However, some species are much more recently extinct, and should DNA for these species be available, there is the theoretical possibility of using cloning to reverse the course of extinction. With this point in mind, de-extinction is not theoretical; in 2003, a cloned bucardo was born, following the species' extinction in 2000, and lived for seven minutes before passing away, meaning that de-extinction – in its more instantly understandable form – has already occurred.⁴ Surrogate mothers are still involved in the process of bringing these species "back from the dead," meaning that currently existing animals continue to be relevant to the biological project of de-extinction, even with cloning being involved.

Further compounding the conceptual problems associated with de-extinction are two components of how it is defined: the importance of environment relative to genetics, and the purpose of de-extinction projects themselves. The International Union for the Conservation of Nature (IUCN) understands de-extinction as an act of proxy creation, which emphasizes "that the legitimate objective of the creation of such an organism is the 'production of a functional equivalent able to restore ecological functions or processes that might represent in some sense another entity – the extinct species.'"⁵ The IUCN's definition does seem to support the idea that de-extinction is better understood as species creation, but critics of the institution's understanding point to the inclusion of cloning practices under the definition:

if a cloned bucardo is a proxy of a bucardo, then every species epigenetically altered by human activities is now extinct and has been replaced with anthropogenic proxies. This means every recovery facilitated by translocation, captive breeding, habitat restoration and so forth, are not recoveries at all but have rendered species extinct and substituted them with new forms.⁶

Novak's definition – "de-extinction is the ecological replacement of an extinct species by means of purposefully adapting a living organism to serve the ecological function of the extinct species by altering phenotypes through various breeding techniques, including artificial selection, back-breeding, and precise hybridization facilitated by genome editing" – may clarify some matters, but I argue that it instead points towards the importance of ecological function in de-extinction rhetoric, such that, regardless of methodology and genetic exactness, the animal's alleged

³ Shapiro, *How to Clone a Mammoth*, pp. x-xi.

⁴ Searle, *Spectral Ecologies*, pp. 167-168

⁵ Wagner, *De-Extinction, Nomenclature, and the Law*, p. 1016.

⁶ Novak, *De-Extinction*, p. 3.

environmental function is what is considered most important in the normalization of de-extinction as a concept.⁷ As a result, the animals in question will have difficulty receiving consideration *in and of themselves*, within de-extinction rhetoric, because they are to be understood as de-extinct *relative to their ecological niche and purpose*.

According to Ben Lamm – one of the key entrepreneurs involved in the sudden rise of Colossal Bioworks – an early investor in the company, Tom Chi, has a dual understanding of the company's purpose, symbolic of the benefits of de-extinction writ large: "he invested in us because he thinks this company could be dual purpose – where it has a positive ecological benefit, *but* it makes a fuck ton of money."⁸ In the academic space, advocates of de-extinction argue that it can enhance/ biodiversity; rectify past wrongs by reversing human-induced extinction; provide recreational, educational, and cultural value; advance scientific and biotechnological knowledge; restore ecological function; generate increased public support for conservation by creating a de-extinct spectacle through which wonderment can be created for ecosystem preservation; combat invasive species; and open new revenue streams by way of tourism, akin to eco-tourist practices.⁹ Many of the benefits are notably anthropocentric, a point to keep in especially close mind when considering criticisms of the practice. Arguments against de-extinction focus on the potential diversion of resources (and attention) away from ongoing conservation efforts; the alteration of ecosystems in substantial ways that may not be predictable, nor manageable after the fact; the changing of ecosystem services with potential ramifications for local/national/global economies; the theoretical degradation of the importance of extinction prevention, so long as extinction is thought to be reversible; the potential violation of animal welfare/rights/liberation through the control of animal life, as well as the subjugation of currently existing animals for biotechnological research; the facilitation of health risks for both de-extinct and currently existing species; and the introduction of unintended evolutionary changes.¹⁰

The disparity between the degree of theoretical benefits and downsides seems especially difficult to rectify when considering de-extinction's essentially theoretical character. As an example, various parasites play an important role in species functionality, especially within ecosystems; the parasites associated with many extinct species are an unknown factor, meaning that efforts to create "proxies," without reference to the parasitic dynamic, may be missing key elements that either contribute to or hinder the preservation of a newly "de-extinct" species.¹¹ Furthermore, regulations for species preservation and environmental considerations may not be able to keep up with de-extinction practices and innovations, creating regulatory difficulties. However, for the purposes of this paper,

⁷ Novak, *De-Extinction*, p. 5.

⁸ Max, *The Dire Wolf Is Back*, p. 33.

⁹ Genovesi; Simberloff, 'De-extinction' in *Conservation*, p. 3; Cohen, *The Ethics of De-Extinction*, pp. 165-178; Greely, *Is De-Extinction Special?*, pp. 32-36.

¹⁰ Jørgensen, *Reintroduction and De-Extinction*, pp. 719-720; Genovesi; Simberloff, 'De-extinction' in *Conservation*, pp. 3-4; Cohen, *The Ethics of De-Extinction*, pp. 165-178; Iacona et al., *Prioritizing Revived Species*, pp. 1041-1048; Moreau; Ware, *Fund Natural History Museums*, p. 32; Greely, *Is De-Extinction Special?*, p. 33; Sandler, *De-Extinction and Conservation in the Anthropocene*, pp. 45-46.

¹¹ Selbach; Seddon; Poulin, *Parasites Lost*, pp. 9-11.

I stress that the socio-political implications of de-extinction *for animals* have been fundamentally neglected. Consider the three dire wolves that Colossal Bioworks has brought into the world. The “wolves” – who Elinor Karlsson describes as gray wolves “with seventeen or eighteen changes in their DNA... the phenotype of a dire wolf” – will be raised in a private sanctuary that is monitored by drones and guarded by 10-foot high fences, and who Max notes will likely die in the same place they were raised. These beings are not being raised as part of a wolf clan, and without their surrogate mother, will only be socialized with one another. In essence, their existence is a proof-of-concept that is contested and disputed, raising numerous ethical questions about why they have been created, what they symbolize, and whether that symbol overcomes further moral consideration. These latter points of order, however, are not a particular factor across the de-extinction discourse.

It is here that I must discuss the origins of this paper. The past couple of years have given rise to occasional connections between de-extinction and cultured meat, the latter of which has been the focus of my (post)doctoral work. This section of the paper is salvaged from a 2023 paper that I attempted to publish on the topic to no avail, with one factor working against it, I believe, being the “science fiction” nature of de-extinction relative to cultured meat. However, I still posit that the overlap can lead to a larger recognition of how de-extinct animals might be understood, and engaged with, in various theoretical scenarios. Across my review of 31 papers, two book reviews, two books, and one popular article on the subject of de-extinction, discussion of human violence towards de-extinct animals is minimal. Meine notes that, between 2011–2016, one in five reintroduced whooping cranes – “whose cause of death could be determined” – were illegally shot.¹² Searle posits that bucardo de-extinction may not be particularly effective due to the reintroduction of the Iberian ibex in Spain. Bucardo used to be highly desired by hunters, prior to extinction, for their rarer, more spectral horns. Phenotypic morphology, however, is potentially giving the ibex more bucardo-like horns; while hunters support the idea of cloning the bucardo so that it could be hunted, there is the question of whether a hunter could even distinguish the bucardo from the ibex while hunting them through the Pyrenees, or whether the hunter would have to know the genetic code to differentiate the two.¹³ Even Max’s 2025 *New Yorker* article – which is notably sympathetic to the plight of the dire wolves – fails to consider how these wolves may theoretically be valued as subjects of the hunt, and the potential impact on these beings therein.

The lack of consideration of the animal, in and of itself, is especially concerning in light of the theoretical relationship between cultured meat and de-extinction. In March 2023, VOW Foods made numerous headlines for its “woolly mammoth meatball,” an entity made using “publicly available genetic information from the mammoth... [G]enetic data from its closest living relative, the African elephant... inserted into a sheep cell... [and] given the right conditions in a lab, the cells multiplied until there was enough to roll up into the meatball.”¹⁴ While ultimately a promotional stunt – given that the meatball functioned as a museum display, rather than a new product for the global food marketplace – it signaled a potential bridge

¹² Meine, *De-extinction and the Community of Being*, p. 13.

¹³ Searle, *Spectral Ecologies*, pp. 176–178.

¹⁴ Corder, *Elephant in the Dining Room*.

between the theoretical prospects of two burgeoning biotechnologies, in which animals who do not yet exist (or are approximations of once existing animals) could become consumable meat products: VOW's CEO posited that

the folks who were there, they said the aroma was something similar to another prototype that we produced before, which was crocodile.... [F]ascinating to think that adding the protein from an animal that went extinct 4,000 years ago gave it a totally unique and new aroma, something we haven't smelled as a population for a very long time.¹⁵

While cultured meat has enjoyed a general belief that it is the inherently ethical option compared to conventional meat production, Melzener et al. have argued that it makes environmental and economic sense to slaughter animals once they can no longer be cultured,¹⁶ a point I have raised in tandem with sociocultural concerns throughout my own work.¹⁷ De-extinct animals are not exempt from the potential violence they would face as animals in general. Tom Ough, in a late-2022 article, argues that woolly mammoth de-extinction "sparks a number of ethical questions... namely, which supermarket will line up to stock chunks of them first?"¹⁸ He quickly moves from posing this point as a question, instead arguing that "we will have to decide at some point whether we, too, want to eat woolly mammoth – and indeed any other species we choose to resurrect," and the experts he quotes reflect various perspectives that accept this idea in general. Holly Whitelaw argues that the mammoths would not only lead to expanded carbon-sequestering grasslands, but would also "have a good ratio of omega:3 to omega:6 fats;" Brian Tomisk argues that a "woolly mammoth would weigh roughly 10 times as much as a beef cow, so eating mammoths rather than smaller animals would reduce the number of animal deaths even more," albeit with some hesitation regarding the mammoth's ecological role in facilitating grassland expansion that leads to an increase in invertebrates and small vertebrates who live inherently miserable lives; and Victoria Herridge imagines that there will come a point when 20,000 woolly elephants have "wandered across to Banff and they're causing havoc.... [T]o maintain that population they had to have an annual cull," which she argues she would not turn down, even with "caveats."¹⁹ The ethical caveats lead Elisa Allen and Jacy Reese Anthis to argue in favor of cultured de-extinct meat – "it would be extremely wasteful to breed and farm live mammoths when we could sustainably grow meat tissue in bioreactors."²⁰ While Colossal Bioworks has pledged to not sell de-extinct animals as pets, the question of what is to stop another company from doing so, and/or selling them for meat and hunting purposes, is unanswered.

This paper does not seek to validate or dismiss de-extinction based on material reality and possibility; it is the theoretical prospects which attract investor interest and media excitement, and, as a result, it is the theoretical prospects that should also prompt further academic consideration. Consequently, the next sections will imagine various degrees of "de-extinct futures," rather than accepting one

¹⁵ Corder, *Elephant in the Dining Room*.

¹⁶ Melzener et al., *Cultured Beef*, pp. 9-10.

¹⁷ Giles, *Under the Skin*.

¹⁸ Ough, *The Mammoth In The Room*.

¹⁹ Ough, *The Mammoth In The Room*.

²⁰ Ough, *The Mammoth In The Room*.

plausible scenario. However, it is worth noting that animal theory does urgently need to pay attention to de-extinction in general, especially by asking questions at this juncture about the ethics of de-extinction at this current time. Of the billions of animals who are brought into this world, by human interests, to suffer and be killed, is it ethical to bring even more animals onto this planet? Is the act of species creation ethical, in and of itself, especially when we consider the likely fate of the “dire wolves” that Colossal Biosciences has created? There are numerous ethical considerations at ground level. However, my background in cultured meat research has led me to believe that such assessments will lag behind developments in the realm, and, furthermore, that these ethical debates will not necessarily penetrate the sphere of investment and private interest. Cultured meat was accepted as “ethical,” by many, because of company rhetoric, despite minimal engagement from philosophers, ethicists, and others with the project from the beginning. The same goes for cultured meat’s environmental promises, which have been consistently challenged, but are still accepted as “truth,” by many, because of long-standing private-sector rhetoric. De-extinction will likely benefit from the same disconnect, with its alleged environmental benefits and economic possibilities being seen as “inevitable,” difficult to overcome and not worth the critical energy to respond. As a result, it is important to – as Žižek argues – “perceive the catastrophe as our fate, as unavoidable, and then, projecting ourselves into it, adopting its standpoint, should retroactively insert into its past (the past of the future) counterfactual possibilities.”²¹ If we are to face a future of de-extinct animals, then what will it mean for them? What of other animals? What of animal advocacy itself? As such, I leave the arguments against the current development of de-extinction for others, instead advancing an argument against de-extinction from an imagined future – one that may never exist, but because it is unknowable, must still be respected as a theoretical possibility. It is essential, then, to address de-extinction from perspectives that adequately acknowledge wild and semi-wild animals, a point that requires moving beyond the usual actors of Peter Singer and Tom Regan.

2. Catia Faria’s *Animal Ethics in the Wild*

Singer’s seminal *Animal Liberation*, even in its most recent update, refrains from recommending the application of his utilitarian framework to wild animals. His critics from the realm of animal rights – from Regan onwards – have found themselves split on whether the rights that should be afforded to animals should be negative or positive, the latter of which focuses on the matter of obligation. Faria’s recent work serves as a sort of rectification, in which she uses the utilitarian framework to argue that we have an obligation towards wild animals. Based on a view that many animal advocates, who neglect consideration of wild animals, do so under a falsified idyllic view of nature, Faria argues that

if it is feasible to prevent or alleviate wild animal suffering by intervening in nature, without thereby bringing about an expected worse state of affairs for the individuals affected, we

²¹ Žižek, *What Lies Ahead?*

ought to do it. Moreover, for those interventions currently infeasible, we should put ourselves in a position to achieve them, both individually and collectively.²²

The argument is a radical departure from traditional logic on human–animal relations, which is often “based on the idea that we only have reasons to help others in need when their situation is caused by human action.”²³ In refuting this notion, Faria positions herself in opposition to the popular argument that humans should remain as disconnected from the animal and natural world as possible, grounded in the notion that “most wild animals likely experience more suffering than positive well-being in their lives. Hence, on aggregate, suffering is likely to predominate in the wild.”²⁴

Animal Ethics in the Wild, like much utilitarian work, can be deeply frustrating. The notions of “suffering” and “non-suffering” are baseline definitions without nuance – effective for some attempt at measurement, but not particularly reflective of a more continental understanding of the great range of emotionality that may be accessible to the animal world. Does a wild animal suffer in every waking moment of its existence, or do the good days outweigh the bad days? Can an animal have times that are perfectly in the middle, neither good nor bad, and do those days count for anything in such an assessment? Does presuming otherwise inherently negate the idea that we should still have an obligation to helping animals, or do we still believe in helping populations even if they do not live in a state of perpetual misery? There is also the political element, in which Faria notes that more normative research must be conducted about “specific forms of feasible, effective, and net-positive interventions in nature to help animals at a small or medium scale,” which “is not, of course, a task for a philosopher,” leaving readers without much of an idea of how to go forward with these ideas, and further making it difficult to understand the relationship between the small-to-middle-scale interventions and their large implications.²⁵ Nevertheless, the book has proposed a radical interpretation of the utilitarian possibilities of animal theory.

Where does the de-extinct animal fit in Faria's theorization? Say that numerous companies eventually reach a point at which they can release herds of de-extinct animals into the wild, for alleged ecological purposes. It is fair to argue that one must consider both the animals who already exist in the wild, and the newly introduced animals. For the introduction of de-extinct populations to be seen as beneficial to already-existing animal populations, their introduction should theoretically alleviate suffering without introducing new difficulties for them. It is difficult to foresee how de-extinction would meet this criterion during times of tremendous ecological stress, when competition over decreased resources is a defining trait of the modern ecological epoch, whether it be understood as the Anthropocene, Capitalocene, Necrocene, etc. Drastically decreasing animal populations are disrupting the typical hunter/hunted (or predator/prey) dynamic, and are driving more animals to venture into urban spaces to seek food, water, shelter, etc. Ecosystem disruption and degradation are leading to diminished conditions for

²² Faria, *Animal Ethics in the Wild*, p. 8.

²³ Faria, *Animal Ethics in the Wild*, p. 176.

²⁴ Faria, *Animal Ethics in the Wild*, p. 177.

²⁵ Faria, *Animal Ethics in the Wild*, p. 188.

flourishing amongst modern animal populations; recognizing such a trend does not require accepting the view that all life "in nature" is defined mostly by suffering, but, instead, recognizes that current modern conditions are *especially difficult, and are more likely to generate suffering*. The introduction of new species, who also require resources to survive, may mean an even further-diminished ecosystem/life cycle for already-stressed animal populations. At this current juncture, it is unclear what "well-managed" de-extinct population releases would look like, and given the general failures of conservation, animal, and ecosystem management at this time, it is fair to feel concern that de-extinction is not necessarily above such difficulties. Hopes that newly released de-extinct populations would serve as good prey for predator populations, which face diminished prey-populations, are counter-balanced by the possibility that companies may also release predators who compete with current predator populations, which could further unbalance the predator-prey cycle. For those who accept the view of nature as an inherently delicate system, which could fall out of equilibrium quickly, de-extinction is likely an especially concerning prospect.

However, it is likely that the adoption of Faria's perspective will lead more to a wholesale rejection of de-extinction, because of the assertion that the majority of wild animals lead lives of suffering. If our goal is to alleviate suffering, then the act of bringing de-extinct animals into existence, to lead wild lives in nature, would be to guarantee an existence of suffering; ergo, they should not be created in the first place. While already existing animals are to be given support to alleviate suffering, the utilitarian perspective would likely advocate against the creation of beings whose suffering would have to be alleviated by the same human hands that created it in the first place. However, de-extinction advocates may throw some variables into consideration. If the introduction of the de-extinct woolly mammoth were to lead to the restoration of ecologically healthy grasslands, would the suffering of the mammoths not be outweighed by the alleviated suffering of other wild animals? Would the introduction of de-extinct prey not potentially satisfy the hunger of an already suffering predator? De-extinction, in its presentation of benefits, intertwines the well-being and suffering of de-extinct and non-extinct animals, creating a new variable for utilitarian thought to consider. When Faria argues that "if well-being imposes restrictions on what we may do to animals so as not to frustrate their interests, then well-being is also relevant to deciding what we should do in order to actively promote the satisfaction of their interests,"²⁶ the matter of *interests* becomes especially concerning, and unfortunately – as is common in utilitarian thought – poorly understood. Who defines these interests, and why? What presumptions are at play, and what is the subtext? Without particularly nuanced understandings of "interests," de-extinction advocates may seize upon the opening to argue that, even if de-extinct animals suffer more than other animals, their contributions to ecosystems, and natural cycles, would uplift the entirety of the wild animal population in such a way as to be a net benefit overall.

Of course, Faria's assessment was not meant to consider the possibility of de-extinction, so it would be unfair to dismiss the work on such a basis; but the difficulties point to the urgent need for animal theory to update itself, to a greater degree so as to better account for the variable that is the de-extinct animal. That is

²⁶ Faria, *Animal Ethics in the Wild*, p. 178.

best seen in the difficulties of understanding whether de-extinction could meet the criterion of being a "feasible, effective, and net positive intervention in nature to help animals at a small or medium scale." Faria, in rejecting Donaldson and Kymlicka's promotion of environmental preservation, introduces the concept of "environmental enhancement," in which

even if we have a duty to ensure that the environment provides for the satisfaction of wild animals' needs... facts suggest... how the satisfaction of wild animals' interests does not depend... on the preservation of their natural environments. Contrariwise, on this view, there would be a requirement to modify natural environmental conditions in a way that produces a net positive effect on nonhuman well-being.²⁷

The perspective, certainly, is more realistic from a stance that rejects the idyllic view of a static nature, or natural state of being, which is deeply ineffective when considering animal populations and their ambiguities. However, one can see how quickly this option opens up the possibility of interventions whose rigor is not particularized. Faria's mention of expanded vaccination and feeding programs is significantly different from a program that introduces proximate animals to restore, or readjust, ecological conditions and animal-relational dynamics, raising the distinct possibilities that the theory may need to be updated to better capture the possibilities of large-scale interventions. Regan infamously referred to environmentalism, in the context of animal rights, as "environmental fascism," an environmentalism that advocates for de-extinction, alongside other biotechnological interventions, may clash with the "future-focused" animal advocacy that Faria recommends.²⁸

However, there is one more scenario to consider. In a future in which de-extinct animals become a reality and experience some form of release, then Faria's perspective would advocate that we have decisive reason to intervene in said nature, so as to reduce the suffering. Of course, the irony is that it would be a suffering created by human demands and beliefs about environmental practice, but, nonetheless, Faria's framework would clearly recommend that actions be taken to minimize the suffering of de-extinct animals. Such a notion makes even clearer the political difficulties that would be faced in trying to adhere to this ideal. Do governments have the capital to invest in the necessary scale of nature-intervention so as to alleviate such suffering? What of the suffering of cross-country and cross-continental animals – under whose jurisdiction would they fall? Would entirely new global governance bodies need to be created to address said suffering? To be clear, these questions are not meant to dismiss the Farian perspective; they arise from the conclusions regardless, as reaching these goals (or an overall idealized state) will require political power and economic investment. It is especially difficult to imagine the promotion of such well-being in a capitalist economic system, which reflects anthropocentric values, yet does not alleviate the suffering of many of its own, let alone anyone nonhuman. One can imagine the anxiety, of certain clusters of animal advocates, stemming from the prospect of de-extinct animals, likely leading to the development of arguments that de-extinct animals should not be given

²⁷ Faria, *Animal Ethics in the Wild*, pp. 183-184.

²⁸ Faria, *Animal Ethics in the Wild*, p.185.

as much protection – possibly discouraging companies from creating such animals in the first place, so as to see less of a “return on investment,” so to speak – compared to already existing wild animals. Realist political-economy perspectives are likely to prevent the acceptance of Farian ethics even within the context of animal advocacy, let alone outside of it, and especially when de-extinct animals are concerned. Regardless of how realistic de-extinction scenarios are, they point to significant difficulties for animal advocacy, in terms of balancing the interests of various groups of existing animals with those who are poised to suddenly exist at some point in the future. Consequently, it would be ideal to engage with a political theory of animals alongside an ethical theory.

3. Zoopolis

As part of the “political turn” of animal theory,²⁹ the theory of Zoopolis has enjoyed both considerable support and critical response. By virtue of the animal's condition, *Zoopolis* is both radical and status quo at the same time. The book's call to integrate animals into the status quo is radical by virtue of the status quo's foundational unwillingness to grant such integration in the first place, something critics have seized upon to call into question the absolute value of the theory. Founded on the idea of positive rights – obligations therein – Donaldson and Kymlicka make clear that democratic rights are already extended to those who are not democratic participants, such as children, “the institutionalized,” etc. We have obligations, in a democratic society, to all groups; some on the basis of their future possibilities for contributing to democracy, such as children, and others even without this possibility. To the authors, then, animals can be integrated into the liberal democratic framework. Domesticated animals are to be granted rights of citizenship, given the mutually co-constitutive relationship that we have created (and the dependencies that will continue, *ad infinitum*); wild animals are to be granted either rights of sovereignty, or rights of transit, which would require the adoption of international rights of sovereignty and non-violation to determine when interventions are, or are not, justified; and animals who are wild, but live in urban areas, would be considered denizens, acting as co-residents without the full expectations or rights of citizenship (comparable to migrant groups, Mennonite societies, etc.), meaning consideration must be given, but not always to the same degree as citizenship.

As I have already stressed, the animal condition is so comprehensively oppressive that a “mere” call to integrate animals into the system – rather than build an entirely new system to live with animals – is inherently radical, a threat to those who value the system for its ability to reject consideration of animals entirely, best seen in Timon Cline's call-to-arms against Critical Animal Studies.³⁰ However, within the paradox of Zoopolis is the inherent difficulty of foreseeing how the animal fully benefits from a transition to such a new – yet not new – system. While there is a wealth of critical literature to reference, I will, for the sake of length, instead point to the core issue of the *Zoopolis* book, in which exploitation receives some

²⁹ Milligan, *The Political Turn in Animal Rights*, p. 6.

³⁰ Cline, *To Boldly Go*.

discussion, but the word “capitalism” is not mentioned once. Liberal democracy and capitalism are inherently intertwined, at this stage of existence, and while I reject the idea that other economic/sociopolitical systems are inherently guaranteed to liberate the animal from exploitation, it is difficult to understand how capitalist demand for animal exploitation will not hinder the animal’s ability to live a life under the protection of rights. However, even more difficult to understand is how an already exploitative system does not run the risk of more accentuated inequality and struggles once animals are integrated into said system. The pulsing problem of the authors’ work is that they accept a highly idealized state of affairs within liberal democracy, and even within animal advocacy, that is not reflective of the general “state of being” that currently defines both. For example, they argue that most animal rights activists view the European Union’s exemption of bullfighting, in its animal welfare laws – for the sake of “respecting cultural traditions” – as “scandalous,” a fair argument.³¹ But the same cannot currently be said of all cultural violence towards animals; Indigenous subsistence hunting is exempted from numerous animal activist efforts, on the basis of its functionality as subsistence, despite the often ambiguous relationship between subsistence and culture, and the general decrease in subsistence-based hunting.³² The same goes for the inviolability of rights; they note that humans “have had to harm and/or kill animals in order to survive” at various times, on the basis of “self-defence or necessity,” the former likely much easier to identify and define than the latter when one considers general cultural construction and discourse.³³ *Zoopolis* ends with only a few small-scale political actions that serve as ways to begin constructing Zoopolis, with many of the big questions left in an ambiguous state of address, under the guise that “any theory that asks people to become moral saints is doomed to be politically ineffective,” which raises the question of when “non-sainthood” is still justifiable.³⁴

De-extinction threatens to push Zoopolis into a further state of discomfort. How are we to understand the de-extinct animal within this framework? It is, seemingly, obvious that Zoopolis will advocate for the extension of liberal democratic rights, afforded to other animals, to the de-extinct animal, for, like children, the de-extinct animal cannot help that it is brought into this world by another, and must be afforded the protections that are available so as not to enter into the realm of discrimination. But just how fluid are these categorizations of animal under Zoopolis? For the wolves that Colossal Bioworks houses, they are presumably to be understood as domesticated; they will forever remain under human care, and it will be up to their creators to prevent their exploitation in tandem with laws that are established to protect domesticated animals. What, however, might the situation be if de-extinct animals were to be released into the wild, at some point? They could, theoretically, fit into either the wild or liminal categories, depending on their population, living situation, proximity to human beings, etc. It seems, then, that Zoopolis is poised to integrate animals into its theory with minimal issue; even if de-extinct animals are a wholly new, human creation, they can be slotted into their relevant categorization, and can be offered protections as such.

³¹ Kymlicka; Donaldson, *Zoopolis*, p. 45.

³² Kumar et al., *Harvesting Activities Among First Nations People Living Off Reserve, Métis and Inuit*.

³³ Kymlicka; Donaldson, *Zoopolis*, p. 41.

³⁴ Kymlicka; Donaldson, *Zoopolis*, p. 245.

Why would we need to create a new categorization for de-extinct animals, in the Zoopolis framework, if they would theoretically behave in ways akin to other animals who would have "rights of transit?" A proximation of the Christmas Island Rat could still function in the wild with rights of sovereignty, and should they begin penetrating urban spaces, then like the other rats of the world, they should be seen as denizens.

De-extinct animals would have certain inviolable rights – ecologists already accept "that a commitment to protecting the ecosystem can and must operate within the constraints of the inviolable rights of individuals," which is why Donaldson and Kymlicka reject the line of thinking that invasive species justify culling, as ecologists do not advocate for the culling (genocide) of human beings in the name of ecosystem preservation.³⁵ Like Faria, neither author accepts the idea that there is an idealized state of nature that can be achieved, consequently rendering the human as an entity in need of more humility and care in engaging in ecosystem intervention; "we can't hide behind the fallibility argument for non-intervention insofar as our impact is already pervasive and unavoidable."³⁶ As a result,

we certainly do not advocate the deliberate introduction of exotics. On the contrary, humans violate the basic rights of these animals when they first capture and transport them to a new environment.... [W]e violate the rights of sovereign animals in the release zone if an introduced species is a predator against whom they have no protection... but here again, we cannot hope to eliminate this problem entirely.³⁷

There is an unasked question that lurks – is the creation of a de-extinct animal a violation of its rights? The question leads to further questions: if a proximate species is created, and is produced at such a volume that life in domestication is defined by torturous misery, is it not a violation of the animal's right to lead a life most agreeable to it, however wild or liminal that life might be? What right does a sovereign, already-existing animal nation have to deny the right of existence to a newly emergent animal nation and its sovereignty, especially if, in a system of global consensus, the new nation's sovereignty is recognized? With limited resources of protection, who is more deserving of protection – a robust, already-established animal population, or a new population that is having trouble establishing itself?

My concern is that Zoopolis is not particularly well-equipped for the challenges that emerge from a theoretical rise of previously non-existent populations, especially because the minimal focus on preventing exploitation seems unable to meet the challenges of de-extinction discourse. I often point to a passage in *Zoopolis* that celebrates a park that was "taken back" from "drug-users and prostitutes, abandoned by families and others intimidated by the presence of illegal activity," as an example of the limited understanding of "exploitation" that the authors utilize. The resistance group

used the presence of large off-leash dogs – illegally – to discourage less desirable uses.... [T]he fact that the dogs cannot reflect about the goals of activism, or their role in it, doesn't change the fact that they are participants in the process. And they are not coerced or captive participants. They are agents, doing what they want to do.³⁸

³⁵ Kymlicka; Donaldson, *Zoopolis*, p. 158.

³⁶ Kymlicka; Donaldson, *Zoopolis*, p. 164.

³⁷ Kymlicka; Donaldson, *Zoopolis*, p. 224.

³⁸ Kymlicka; Donaldson, *Zoopolis*, p. 115.

Indeed, the dogs were able to run around the park, allegedly able to sense who in the park was selling sexual services, and who was not, to help create a better tomorrow – but they were still utilized as a tool of intimidation, regardless of their lack of awareness. Their labor was exploited; while they did regain the park for their own use, we cannot proclaim, with absolute assuredness, that they were not used in ways that exclusively benefitted them. As a theoretical, what if a possible bond between one of the dogs and one of the park's sex workers, was denied by virtue of the purpose to which the dog was obligated to perform – a lost moment of pats, connection, bonding, etc.? Regardless of one's view of the park before and after, the weaponization of the animals for political purposes, and literal physical intimidation, implies exploitation and control.

Given the arguments for the benefits of de-extinction, the line between exploitation and agential democratic freedom seems more difficult to identify than ever. If I can theoretically use my Pitbull – who I have named "Percy the Prostitution-Preventer" – to fight against criminal activity, what is to stop me from establishing a start-up that pushes woolly mammoths into ecosystems to perpetuate a better ecological situation for all? The haziness surrounding what *Zoopolis* looks like in practice, unfortunately, also masks the haziness of the modern liberal democracy, in which access to rights and freedoms does not, inherently, prevent exploitation – and, furthermore, in which tensions surrounding rights lead to political instability and further tensions. *Zoopolis* was published in 2011, just before the second era of Obama's presidency gave way to the "Trump era," in which the consensus of democracy began to unravel. Rights to free speech have begun to see considerable curtailment, and tensions regarding immigration are intertwined with genuine economic anxiety that threatens an already-strained social fabric. Mark Fisher's idea of "care without community" – as "community implies an in and out"³⁹ – denotes the anxieties present in any form of hierarchical egalitarianism, in which the specter of the outsider defines the community that is "in." Much of Kymlicka and Donaldson's theory depends on a well-reasoned consensus, one which seems further out of reach at a time when, theoretically, previously non-existent communities could also become a factor in determining who forms a "domesticated" community, a "denizen" community, etc. "It is their status as members of our society, and not just their intrinsic moral status as sentient beings, that calls forth our duties of protection and rescue"⁴⁰ – a point that is radical in the context of the animal condition, but also seems primed for potential abuse. De-extinct animals seem under particular threat, and, yet, they also could theoretically become a threat to other wild animal populations. What of the de-extinct animal who is a denizen threat to one community but a beloved denizen symbol to another?

Democratic theory, generally, has not been defined upon the sudden arrival of extraterrestrial populations, and the questions of accommodation therein. Kymlicka and Donaldson base their assessment upon the animals who exist in the here and now, animals who have been historically wronged, continue to be wronged, and will continue to be wronged without significant societal intervention and restructuring. The questions of animal exploitation point to the difficulties of *Zoopolis*

³⁹ Christmann, *Turning Nothings into Somethings*.

⁴⁰ Kymlicka; Donaldson, *Zoopolis*, p. 133

reaching its full potential, an awkward attempt to extend categorizations to animals without necessarily recognizing aspects of animality that may not respect liberal democratic frameworks. Trying to determine how de-extinct animals will fit into a new Zoopolis framework, which somehow does not disrupt the rights blessed to biotechnology firms, under liberal-democratic capitalism, to create new animals without disruption, is exceedingly difficult. However, with de-extinction now seeing considerable investment and government support, it is an important time to begin seriously rectifying animal theory with the changing biotechnological landscape.

4. Faria and Zoopolis, in Tandem

In a footnote on environmental enhancement, Faria objects to relationality arguments, which call for human non-intervention in the world, by noting that Kymlicka and Donaldson fail to demonstrate that wild animal populations can sufficiently "self-govern," thus further justifying the interventions of positive environmental enhancement.⁴¹ Yet, how can one expect Zoopolis to come into being *without* some degree of sovereignty that respects wild animal populations, and, furthermore, if Zoopolis accepts Faria's "environmental enhancement," who is to be the judge of what modifications have a net-positive effect? Science? Reason? Rationality? Humans? Animals? Time, itself?

Neither theory finds itself ready for the uncomfortable questions that de-extinction raises. Advocates for de-extinction are framing their theoretical creations as environmental enhancement, by virtue of intertwining environmental and ecosystem health with the well-being of animals, meaning that those who wish to challenge this framing will have to call for careful reasoning and planning – something that has generally not been a defining feature of biotechnological development. If a de-extinct population's introduction goes badly, then Faria's theory may have to advocate for even more intervention for de-extinct animals, potentially breeding a situation of political inequality regarding who gets resources, why, etc. Under Zoopolis, we are to presume that no animal population is entirely able to self-govern, regardless of whether one accepts Faria's understanding of "nature as suffering," or Kymlicka and Donaldson's understanding of "natural equilibrium under sovereignty." If we attempt to justify intervening in de-extinct populations *over* previously existing wild animal populations, we unfairly discriminate on the basis of positive intervention; if we develop a Zoopolis that allows for interventions that may be poorly defined and understood – like de-extinction – then the prospect of sovereignty falls flat. However, the current system of global governance still allows theoretical interventions at the expense of sovereignty, in situations in which governments wish to intervene in cases of neglect, oppression, etc. Could a country be justified in invading another country's natural systems in an act-of-war against an out-of-control migratory de-extinct species (or vice versa – an out-of-control migratory species that targets sedentary de-extinct species)? Both theories are haunted by anthropocentricity, which puts animals in a considerable predicament, whether they exist or are yet to appear. The vast scale of the animal predicament is responded to with calls for reason; organized thinking that hits the criteria of logic,

⁴¹ Kymlicka; Donaldson, *Zoopolis*, p. 137.

rationality, and, consequently, will allegedly find an eventual point of acceptance amongst a supposedly reasonable, thinking populace. Anthropocentricity is, consequently, an inevitability, but one that can still be navigated through reflectivity and reflection.

Is de-extinction based upon reason and rationality? It is a marvel of modern science, but its reasons for existence are not based upon the marvel of progressively improved thought. De-extinction proposes a model of ecological restoration through animals, but without particular consideration of the animals in and of themselves. Meine argues that de-extinction “has displayed a narrowly reductionist, mechanistic, and technocratic approach to the fate of species,” primarily concerned with the value of de-extinct animals at the level of DNA.⁴² I argue, however, that there is a dual reductionism at play, in which de-extinct animals are valued for either/both their DNA or as a relational vessel to an ecosystem. Meine’s focus on the value of DNA is important, but the notion that the “relational element” overcomes reductionism is, I argue, misguided. The relationship between human, animal, and natural world can still objectify, reducing the full range of complexity in favor of idyllic narratives like those that Faria argues against, and in the process of focusing upon relations, distinctly animal issues – which impact both individual animal and species alike – are at risk of not coming to the fore. Even if the de-extinct animal were to have the full range of ecological benefits that proponents hope it will have, what are we asking of the animal itself, why are we asking the animal to return to benefit the environment, and what are we potentially dooming the animal to? To my mind, the most unethical aspect of de-extinction is its high post-ironic advocacy: Max notes that Colossal Bioworks reoriented its messaging from a “for the sake of scientific progress” narrative to a narrative of “restoring ecological balance,”⁴³ a notion which seems especially difficult to envision in light of the seeming near-future threshold-crossings which will push the planet beyond the great “tipping point.” It is especially difficult to take this notion seriously in light of the involvement of Peter Jackson – director of *Lord of the Rings* – as an investor, the constant references to *Game of Thrones*, the admission that the dire wolves were selected because of their relevance in popular culture, and a general sense that de-extinction is being defined by investors that are seeking “larger-than-life” solutions to the climate crisis. The considerable issue with the “larger than life” is that it admits to a disconnect between what can be seen as the theoretical “rationality” of life, and the fantasy of that which goes beyond. Consequently, then, if accounts of life tend to neglect the animal condition, then fantasy is likely to do the same. De-extinction is asking for a normalization of the introduction of animals into ecosystems that are not only unlikely to ever return to an idyllic state from days gone by, but who are essentially guaranteed to face especially difficult circumstances. By virtue of what is being asked of animals by de-extinction advocates, animal theory must take care to respond to this movement, to demarcate that the de-extinct animal is destined to exist in strained ecosystems, culturally driven violence, and a general hardship that we tend only to ask of the animal.

It is on this point, before concluding, that I argue one should consider a final theoretical comparison. Imagine if Colossal Bioworks were set to bring into

⁴² Meine, *De-Extinction and the Community of Being*, p. 12.

⁴³ Max, *The Dire Wolf Is Back*, p. 33.

existence, through artificial insemination, a de-extinct Neanderthal, the idea being that the Neanderthal could help manage de-extinct mammoth populations and return ecosystems to a "natural state." What might the reaction be? Despite the general anthropocentric belief in the absolute, supreme value of human life, there would likely be particular opposition to bringing a human life in such a way. There would be concern about the Neanderthal population eventually competing with non-Neanderthal populations for resources, space, etc., potentially resulting in violence, animosity, and other numerous issues. There would likely be contestation regarding the alleged ecological benefit, as Neanderthal practices may not work as well in the modern context. But for the most part, much of the reaction would likely focus on the absurdity of resurrecting a population for a purpose that may not be in our control once said population is introduced back into the world. GEICO's short-lived 2007 TV show, *Cavemen*, was a vehicle to promote their product, likely not intending to develop existential considerations of how we might integrate Neanderthals into postmodern society. Could we ensure that de-extinct Neanderthals serve their purpose of ecological restoration, rather than abandoning their ways to instead pursue mundane employment and suburban living?

I draw this comparison not to proclaim we must prepare ourselves for such a day, but to instead point to the lack of consideration of the animal in de-extinction. What is to keep a de-extinct mammoth population from rejecting the wilds it is supposed to restore, especially if its condition is strenuous in such a context? What if the Christmas Island Rat, so cute in its restoration, becomes the subject of pet-ownership projects and eventual breeding programs so as to be sold in pet stores and other such sundry locations? De-extinction, by virtue of its proponent's advocacy, presumes a lack of agency amongst its animal subjects, and will likely have to exercise a certain degree of control over its subjects to maintain this alleged "ecological benefit." The problem with developing an animal, with no reference to any theory of animality beyond the scientific, is that eventually, the animal's behavioral anomalies, ways of being, and potentially nuanced sensibilities, run the risk of creating an imperfect de-extinction project, one that does not reflect the idealized imagery being put forward so far. In essence, the lack of realistic expectations in de-extinction no longer stems from its science, but its fundamental purpose. As the climate crisis worsens, a greater lack of reason is likely to prevail in the panicked responses and corporate practices, than ever before, and there is a risk, then, that animals of all sorts will face grim consequences as a result. Animal theory will be put in a difficult predicament; should we extend our advocacy to the nonexistent? What are the implications of such an extension? Is there a risk to the already-existing animals that we advocate for? Such questions will not be answered without a serious engagement, across the entirety of animal theory, soon.

5. Conclusion

This paper demonstrates that de-extinction – regardless of its progress, actual prospects of success, etc. – demands further consideration from animal theory. Multiple theories, from outside of this paper's selections, will also need to engage with the topic. What does the "war against animals" look like once we factor in de-extinct species? Could the de-extinct be used as agents of a war machine, or

are they too going to fall victim of said war, even by virtue of their mere creation? Where might the de-extinct fit in the world of animal art and representation? How might they be used as nationalist symbols, narratives of lost pasts that may be part of the “literary pastoral”? Might de-extinct animals instead contribute to some sort of techno-futurist humanism that becomes a symbol of modernist progress? All of these questions, and many more, require attention. De-extinction has, in technicality, occurred, with some of its results currently living, their health and well-being under the watchful eye of the company that created them. While the image of a resurrected woolly mammoth is not to be realized in the future, variations of genetically modified animals are, theoretically, on the horizon. The implications for them are grave, and the same can be said for the animals that they can expect to coexist with in one form or another.

This paper’s purpose is to call attention to the quandaries that may arise in two considerably important theories; in essence, the paper also doubles as a call to consider each theory, and its implications, in greater tandem with one another. Further work, which develops beyond what I have written here – especially that which seeks to answer the open questions I leave behind – would be a most welcome intellectual, and possibly activist, project. The increasing desperation of the climate crisis, and the continuing aspirations of ever-over-eager venture capital firms, lay the groundwork for a future in which the animal is turned into some sort of alleged savior, albeit one doomed for suffering in the wild, and under the systems of exploitation that zoopolis seemingly is unable to adequately address. Such efforts are likely to see considerable resistance, not just because of the ecological narratives, but because de-extinction is in the early stages of its development, often resulting in claims that it is “too early to critique it.” I urge more critical engagement with such claims; pulling from my experience with cultured meat, many of the early critiques that were ignored would ultimately become problems for the proponents of the field. Critique does not tend to alter the flow of capital into a nascent industry, and, consequently, must be developed even in the early stages of a project’s efforts. Considering that animal theory must concern itself with all animals, we must now consider the possibility that the non-existent, or only recently existent, will be relevant to our efforts; ideally, this paper can set some groundwork in place for rigorous, well-developed inquiry into what is no longer, seemingly, merely a science fiction.

References

- CHRISTMAN, Phil. Turning Nothings into Somethings: 'Postcapitalist Desire.' *Commonweal*, Dec. 3, 2020. Available at: <https://www.commonwealmagazine.org/turning-nothings-somethings>. Accessed: Jun. 11, 2025.
- CLINE, Timon. To Boldly Go: Critical Animal Studies, the Final Frontier. *New Discourses*, Oct. 15, 2020. Available at <https://newdiscourses.com/2020/10/boldly-go-critical-animal-studies-final-frontier/>. Accessed June 13, 2025.
- COHEN, Shlomo. The Ethics of De-Extinction. *Nanoethics*, v. 8, pp. 165-178, 2014.
- CORDER, Mike. Elephant in the Dining Room: Startup Makes Mammoth Meatball. *The Associated Press*, Mar. 28, 2023. Available at: <https://apnews.com/article/oddities-mammoth-meatball-30e0731838f52cc18fb22d1faee1f8ce>. Accessed June 11, 2025.
- DONALDSON, Sue; Kymlicka, Will. *Zoopolis: a Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- FARIA, Catia. *Animal Ethics in the Wild: Wild Animal Suffering and Intervention in Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.
- FINKELMAN, Leonard. De-Extinction and the Conception of Species. *Biology & Philosophy*, v. 33, pp. 1-18, 2018.
- GENOVESI, Piero; Simberloff, Daniel. 'De-extinction' in Conservation: Assessing Risks of Releasing 'Resurrected' Species. *Journal for Nature Conservation*, v. 56, pp. 1-5, 2020.
- GILES, Richard. Does Cultured Meat Decouple Animals From Meat?. *Animal Liberation Journal*, v. 1, n. 1, pp. 8-23, 2024.
- GILES, Richard. *Under the Skin: Assessing the Ideological Underpinnings and Material Reality of Cultured Meat*. Doctoral Dissertation. Waterloo: University of Waterloo, 2022.
- GREELY, Henry T. Is De-Extinction Special? *Hastings Center Report*, v. 47, n. 4, pp. 30-36, 2017.
- IACONA, Gwenllian, et al. Prioritizing Revived Species: What are the Conservation Management Implications of De-Extinction?. *Functional Ecology*, v. 31, pp. 1041-1047, 2017.
- JØRGENSEN, Dolly. Reintroduction and De-Extinction. *Bioscience Magazine*, v. 63, n. 9, pp. 719-720, 2013.
- KUMAR, Mohan B. et al. Harvesting Activities Among First Nations People Living Off Reserve, Métis and Inuit: Time Trends, Barriers and Associated Factors. *Aboriginal Peoples Survey*, pp. 1-58, 2019.
- MAX, D.T. The Dire Wolf Is Back. *The New Yorker*, v. 101 (CI), n. 8, pp. 30-41, Apr. 14, 2025.
- MEINE, Curt. De-extinction and the Community of Being. *Hastings Center Report*, v. 47, n. 4, pp. 9-17, 2017.
- MELZENER, Lea et al. Cultured Beef: From Small Biopsy to Substantial Quantity. *Journal of the Science of Food and Agriculture*, v. 101, pp. 7-14, 2021.

- MILLIGAN, Tom. The Political Turn in Animal Rights. *Politics and Animals*, v. 1, n. 1, pp. 6–15, 2015.
- MORREAU, Corrie S.; Ware, Jessica L. Fund Natural History Museums, Not De-Extinction. *Nature*, v. 598, p. 32, 2021.
- NOVAK, Ben Jacob. De-Extinction. *Genes*, v. 9, n. 548, pp. 1–33, 2018.
- OUGH, Tom. The Mammoth in the Room. *The Independent*, Sep. 10, 2022.
- REGAN, Tom. *The Case for Animal Rights*. California: University of California Press, 1983.
- SANDLER, Ronald et al. Eric Katz on 'De-Extinction:' Ontology, Value, and Normativity. *Ethics, Policy & Environment*, v. 25, n. 2, pp. 104–108, 2022.
- SEARLE, Adam. Spectral Ecologies: De/extinction in the Pyrenees. *Transactions of the Institute of British Geographers*, v. 47, pp. 167–183, 2022.
- SELBACH, Christian et al. Parasites Lost: Crucial Element in De-Extinction. *Trends in Parasitology*, v. 34, n. 1, pp. 9–11, 2018.
- SHAPIRO, Beth. *How to Clone a Mammoth*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2020.
- SHAPIRO, Beth. Pathways to De-Extinction: How Close Can we Get to Resurrection of an Extinct Species?. *Functional Ecology*, v. 31, pp. 996–1002, 2017.
- SINGER, Peter. *Animal Liberation Now*. New York: Harper Perennial, 2023.
- WAGNER, Norman et al. De-Extinction, Nomenclature, and the Law. *Science*, v. 356, n. 6342, pp. 1016–1017, 2017.
- ŽIŽEK, Slavoj. What Lies Ahead? *Jacobin*, Jan. 17, 2023. Available at: <https://jacobin.com/2023/01/slavoj-zizek-time-future-history-catastrophe-emanicipation>. Accessed: Jun. 11, 2025.



Xilogravura do livro *Les songes de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

DOSSIÊ ESPECIAL

ON THE SPECIFIC EXISTENCE OF ANIMAL
CULTURE: *LIFE* TORN ASUNDER*SOBRE LA EXISTENCIA ESPECÍFICA DE LA CULTURA ANIMAL: VIDA DESGARRADA**SOBRE A EXISTÊNCIA ESPECÍFICA DA CULTURA ANIMAL: VIDA DESPEDAÇADA*Robert Briggs 

Curtin University, Perth, WA, Australia

This research was supported by an Australian Research Council Discovery Project "Living Together: New Approaches to Multispecies Conflict and Coexistence" (DP240102689) funded by the Australian Government.

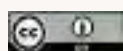
Submetido em: 24/06/2025

Aceito em: 25/11/2025

Publicado em: 07/01/2026

Como citar: BRIGGS, Robert. On the specific existence of animal culture: life torn asunder. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e59884, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.59884



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Abstract

While the thought of animal culture is readily accepted in the environmental humanities and in posthumanist critiques of human exceptionalism, this paper seeks to re-examine this acceptance in view of the ambivalence of that concept's institutional and intellectual origins. For the critical affirmation of animal culture presents as a curious historical object when viewed from the perspective of the late twentieth-century literary-theoretical interrogation of Enlightenment concepts of culture. Approaching the "animal culture" concept as itself a problem, then, this paper considers the potential limits and possibilities of that concept by assessing it from a decidedly poststructuralist perspective. The discussion begins with a genealogical review of "animal culture" in terms of its status as a discourse steeped in an anthropological intellectual heritage, highlighting the potential for characterisations of animal culture to reactivate anthropocentric values or presuppositions. This problematisation is followed by a speculation on what the critical and poststructuralist interrogation of "culture" might still have to offer to (environmental) humanities reflections on animal culture and ecological life more generally. To this end, the discussion reconceives animal culture as constituted and dispersed within a field of eco-institutional forces, pointing towards an institutionality of ecological life before the effects of anthropogenic environmental transformation.

Keywords

Animal culture; power; institutionality; cultural theory; eco-deconstruction.

Resumen

Si bien la idea de la cultura animal es fácilmente aceptada en las humanidades ambientales y en las críticas posthumanistas del excepcionalismo humano, este artículo busca reexaminar esta aceptación en vista de la ambivalencia de los orígenes institucionales e intelectuales de ese concepto. Porque la afirmación crítica de la cultura animal se presenta como un curioso objeto histórico cuando se ve desde la perspectiva de la interrogación teórico-literaria de finales del siglo XX de los conceptos de cultura de la Ilustración. Al abordar el concepto de "cultura animal" como un problema en sí mismo, este artículo considera los límites y posibilidades potenciales de ese concepto al evaluarlo desde una perspectiva decididamente postestructuralista. La discusión comienza con una revisión genealógica de la "cultura animal" en términos de su estatus como un discurso impregnado de una herencia intelectual antropológica, destacando el potencial de las caracterizaciones de la cultura animal para reactivar valores o presuposiciones antropocéntricas. Esta problematización da paso a una especulación sobre lo que la interrogación crítica y postestructuralista de la «cultura» podría aún aportar a las reflexiones de las humanidades (ambientales) sobre la cultura animal y la vida ecológica en general. Para este fin, la discusión repensa la cultura animal como constituida y dispersa dentro de un campo de fuerzas ecoinstitucionales, apuntando hacia una institucionalidad de la vida ecológica antes de los efectos de la transformación ambiental antropogénica.

Palavras chave

Cultura animal; poder; institucionalidade; teoria cultural; ecoconstrução.

Resumo

Embora o pensamento de cultura animal seja prontamente aceito nas humanidades ambientais e nas críticas pós-humanistas ao excepcionalismo humano, este artigo busca reexaminar essa aceitação em vista da ambivalência das origens institucionais e intelectuais desse conceito. Pois a afirmação crítica da cultura animal se apresenta como um curioso objeto histórico quando vista da perspectiva da interrogação teórico-literária dos conceitos iluministas de cultura no final do século XX. Abordando o conceito de "cultura animal" como um problema em si mesmo, este artigo considera os potenciais limites e possibilidades desse conceito, avaliando-o de uma perspectiva decididamente pós-estruturalista. A discussão começa com uma revisão genealógica da "cultura animal" em termos de seu status como um discurso impregnado de uma herança intelectual antropológica, destacando o potencial das caracterizações da cultura animal para reativar valores ou pressupostos antropocêntricos. Essa problematização é seguida por uma especulação sobre o que a interrogação crítica e pós-estruturalista da "cultura" ainda pode ter a oferecer às reflexões das humanidades (ambientais) sobre a cultura animal e a vida ecológica em geral. Para tanto, a discussão repensa a cultura animal como constituída e dispersa num campo de forças eco-institucionais, apontando para uma institucionalidade da vida ecológica anterior aos efeitos da transformação ambiental antropogénica.

Palavras-chave

Cultura animal; poder, institucionalidade; teoria cultural; ecoconstrução.

Robert Briggs is Associate Professor in the School of Media, Creative Arts & Social Inquiry, Curtin University, Australia, and author of *The Animal-To-Come: Zoopolitics in Deconstruction* (Edinburgh University Press, 2021).

The analysis of the discursive field is orientated in a quite different way [relative to the analysis of the history of thought]; we must grasp the statement in the exact specificity of its occurrence; determine its conditions of existence, fix at least its limits, establish its correlations with other statements that may be connected with it, and show what other forms of statement it excludes. We do not seek below what is manifest the half silent murmur of another discourse; we must show why it could not be other than it was, in what respect it is exclusive of any other, how it assumes, in the midst of others and in relation to them, a place that no other could occupy. The question proper to such an analysis might be formulated in this way: what is this specific existence that emerges from what is said and nowhere else?

— Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*¹

Introduction

What specific reality is captured, expressed or put into operation by the term “animal culture”? On the one hand, “animal culture” presents as a hybrid or interdisciplinary object, in that the very term suggests the intersection of two domains and objects of research that, until recently at least, have been largely assumed to be found at different ends of the university campus: the scientific study of animals and the humanistic study of culture. On the other hand, accounts of the emergence of the *idea* of animal culture are routinely positivist: informal observations of animal behavior initially guided the development of a hypothesis of “culture in animals,” which has since been investigated empirically to the point of establishing a legitimate field of scientific inquiry, even if scientific consensus remains elusive.² Tool-use among dolphins and chimpanzees, transmission of songs amongst birds or whales, social learning within colonies of bees and schools of fish — whatever official doubts remain about the conclusiveness of the evidence, the case for culture in animals continues to grow.³ Beyond the spaces of peer-reviewed science, moreover, “unofficial” acknowledgement of animal culture abounds in a range of science-adjacent sites, from popular science publications through wildlife conservation programs to university departments outside the sciences, where the idea of animal culture meshes with a program of posthumanism, for example, and plays its part in driving what has come to be known as the environmental humanities.

Yet there is something arguably odd about the humanities, the historical home for the study of culture, arriving so late to the party, effectively taking its cue from the animal sciences on the possibility of animal culture. This order of response is one which in turn casts doubt on the fundamental hybridity or interdisciplinarity

¹ Foucault, *The archaeology of knowledge*, p. 28.

² For example, Laland and Bennett, *Introduction*.

³ See Krützen et al., *Cultural transmission of tool use in bottlenose dolphins*; Sugiyama et al., *Hand preference and tool use in wild chimpanzees*; Bluff et al., *Vocal culture in New Caledonian crows Corvus moneduloides*; Garland et al., *Dynamic horizontal cultural transmission of humpback whale song at the ocean basin scale*; Worden and Papaj, *Flower choice copying in bumblebees*; Laland, *Darwin's unfinished symphony*, pp. 77–93. See also Sapolsky, *Culture in animals*.

initially suggested by the term itself. The curiosity takes on greater significance when considered alongside the fact that, at the moment that "culture" was starting to gain currency in the life sciences as an explanatory framework, the very idea of culture was being treated with some suspicion in several sections of the humanities.⁴ Indeed, across the last two or three decades of the twentieth-century, a disciplinary formation or impulse that we can recognize under the banner of "the theoretical humanities" was subjecting conventional thinking about culture to a relentless, radical questioning, which left the effectivity, if not also the validity, of the concept in serious doubt. What is going on, such that the critical thrusts of this mode of questioning could make way or, indeed, come to have paved the way for the ready, perhaps even widespread, affirmation of "culture in animals" inside the humanities as much as elsewhere?

To characterize the return (as it were) of the idea of culture — as animal culture — to the humanities in this way no doubt risks inflaming an old disciplinary politics, one which insists on characterizing either the sciences or the humanities as ultimately answerable to the authority of its counterpart. In coming at the question of animal culture from this direction, however, I do not seek to comment any further on this disciplinary relation, and I certainly have no intention of reigniting a science wars that never made much sense to me — even if that discursive event arguably played a central role in facilitating the emergence of an environmental humanities that was able to bolster its credentials with reference to the scientific recognition of animal culture. Rather, I am interested simply in following the spirit of questioning exemplified by the "theoretical moment" to the point of identifying its implications for thinking about animal culture and ecological life more generally — again, notwithstanding the fact that this theoretical work might be said to be already well underway, with the affirmation of "animal culture" informing a posthumanist interrogation of the metaphysical opposition of human and animal. To that end, and as an attempt to address these opening questions, the following discussion takes up two tasks. First, I seek to identify some of the salient features of animal culture, not with reference to the rigor or coherence of its concept, but rather in terms of its status as a discourse characterized by certain regularities of use and by a specific dispersal of strategic possibilities within and across a range of discursive spaces. Drawing more or less on the terms Michel Foucault uses to characterize the archaeology of knowledge, the question is one of analysing the thought of animal culture in terms of its operation and effectivity: how various statements about animal culture "grasp other forms of [discursive] regularity"⁵ and connect with social, political, technical events in ways that betray a strategic, if nevertheless inconscient, choice. Secondly, I seek to replicate the late twentieth-century's theoretical challenge to the study of culture by speculating on what animal culture might look like from a critical or, indeed, deconstructive perspective. Here I follow among other touchstones of critical inquiry Jacques Derrida's dispersed interrogations not only of the human-animal distinction⁶ but also of the functioning of the classical "opposition of nature and institution, of *physis* and *nomos*,"⁷ mobilizing these

⁴ Viciano, *Animal culture*, p. 208.

⁵ Foucault, *Archaeology of knowledge*, p. 29.

⁶ Most prominently in Derrida, *The animal that therefore I am*.

⁷ Derrida, *Of grammatology*, p. 44; Derrida, *Limited Inc*, p. 134.

resources in the service of an eco-deconstructive speculation on what I come to refer to as ecological institutionality, or the institutionality of life “as such.”⁸

1. The specific existence of animal culture

In part, what interests me about the recent recognition of animal culture is its relation to a certain critique of anthropocentrism. On the one hand, this critique could readily be traced to several moves initiated by the humanities’ theoretical moment, but seems more frequently to be associated with an “after theory,” an ostensibly more “realist,” “materialist” or “object-oriented” form of (post)humanities inquiry that leaves behind the putatively “constructivist” and “idealist” commitments characterizing the theoretical moment.⁹ On the other hand, with “culture” having until relatively recently been treated as an exclusively human prerogative, one of the main attributes evidencing a vast divide between human and nonhuman animals, the scientific investigation of “culture in animals” appears to launch its own assault on this presumption of human exceptionalism. And on this basis the critique of anthropocentrism serves simultaneously as the rationale for and the putative consequence of investigations of animal culture, with “animal culture” thereby functioning not as the name for an immediately observable object but rather as a *possibility* generated by a “concept” that is itself owed to a complex, ambivalent history of philosophical and political thought.

For example, there remains some debate in the sciences over what counts as culture in animals, but the “definition” that is most frequently deployed in ethology and behavioral biology sees animal culture as taking the form of a behavior that is not genetically or environmentally conditioned, but which is rather reproduced socially. On this basis, Kevin Laland and Bennett Galef locate the origins of the “animal culture debate” in the question of whether field researchers had sufficiently substantiated the claim that diffusions of behavioral innovations were “the product of social (as opposed to asocial) learning.”¹⁰ Culture is thus a form of transmission — “by behavioral rather than genetic means”¹¹ — between members of a community, where the thing transmitted — a form of vocalization, a foraging technique, a greeting ritual — is *arbitrary* to the extent that it is relatively autonomous from all natural — which is to say, genetic and ecological — determinants. As Richard Sapolsky explains:

[A] prerequisite of animal culture is that the behavior persists past its originators; transmission can be intra- or inter-generational and spreads as a function of kinship or proximity.... [E]vidence often takes the form of observing a distinctive behavior in a group or

⁸ I develop this latter notion in an indirect fashion in *The animal-to-come* as a means both of capturing the most sophisticated work coming out of “the animal turn” in critical inquiry and of developing this work in new directions. In doing so, I engage with several attempts to think through a notion of “culture in animals,” including work in ethology and cultural primatology. My discussion here rehearses part of the argument presented there and serves in that respect as a companion piece to that investigation.

⁹ Basille, *Life/force*, p. 3.

¹⁰ Laland; Galef, *Introduction*, p. 3.

¹¹ Bonner, *The evolution of culture in animals*, p. 4.

population, detecting signs of its spread to new individuals, and a plausible argument about why this pattern does not reflect genetic or ecological factors.¹²

In other words, "culture in animals" tends to be identified with a set of socially learned behaviors — behaviors which accordingly 1) have the status of construction or artifice, hence arbitrariness, by virtue of not being determined by natural forces, and 2) are more or less identifiable with a community or population, defined in terms of conspecific kinship or proximity. In these terms, moreover, animal culture would appear to differ only by degree of sophistication from what is thought to be designated by a concept of culture inherited from the disciplines of cultural anthropology, such as in Edward Burnett Tylor's famous definition of culture as "that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society."¹³ Well-founded skepticism abounds, no doubt, with regard to the extent to which some of these forms of culture — the putatively higher order forms of art, morals, law, knowledge, belief — are evidenced by any let alone a significant range of nonhuman species. But the inclusion within this by now utterly pervasive notion of "culture" of such phenomena as "custom, and any other capacities and habits acquired" by virtue of being "a member of society," provides the search for culture in animals with an enabling conceptual foundation.

Of course, this *anthropological* concept of culture (as I shall often call it from here on out) has emerged on the back of the more complex history of social and epistemological transformation characterizing the European Age of Enlightenment and modernization. Accordingly, while the use of "culture" to refer to something like the complex whole of human artifice was not common before the mid-nineteenth century,¹⁴ the anthropological concept is recognizable in nascent form, as Alec McHoul has argued, in "the very beginnings of political investigations of human practices as specifically human practices (that is, where those practices are accounted for in terms of collective human volition rather than divine or extrahuman forces)."¹⁵ Central to this moment was the increasing doubt over the role or extent of God's will in the unfolding of human affairs — notwithstanding a continuing faith in the divine as such — and the corresponding sense of collective autonomy that this heavenly retreat granted. Consequently, while Thomas Hobbes's at-the-time revolutionary political philosophy uses the term "culture" infrequently and largely in a pre-modern sense, as it were, his famous depiction from 1651 of the great Leviathan gives effective expression to this rudimentary sense of culture as a product of collective human volition.¹⁶

The specific combination of arbitrariness (or non-givenness, hence constructedness) and sociality is announced in the opening paragraph of *Leviathan* when Hobbes proposes to consider the commonwealth in terms of its status as an "artificial animal," made by the "Art" of "man." But the place of this formulation in a discourse of human exceptionalism is best evidenced by Hobbes' specific comparison of "mankind's" sociability with that of "certain living creatures, [such] as

¹² Sapolsky, *Culture in Animals*, p. 218.

¹³ Tylor, *Primitive culture*, p. 1.

¹⁴ Williams, *Keywords*, p. 88.

¹⁵ McHoul, *Semiotic investigations*, p. 45.

¹⁶ Hobbes, *Leviathan*.

Bees, and Ants.”¹⁷ After listing several points of distinction between “man” and “these creatures,” he notes that “the agreement of these creatures is Naturall; that of men, is by Covenant only, which is Artificiall.”¹⁸ This idea of the social construction of the human institutions had, roughly 75 years later, become sufficiently established for Italian philosopher Giambattista Vico to be able to declare that “the artificer of the world of nations is human will regulated by vulgar wisdom” and to count this truth as an enabling principle in his new science meditating on the “origins of the humanity of nations.”¹⁹ In Vico’s case, moreover, if not already in Hobbes’, the manifest diversity “in language and custom” among societies across the world and over the ages becomes recognizable as a significant component of the *problem* to be resolved by this new science, which would for that reason aspire to produce both “a philosophy and a history of human customs.”²⁰ The situation to which Vico was responding, in other words, was both the fact of what we would today call cultural diversity and the challenge of accounting for such in view of a shared humanity or human condition. In this way, his appeal to a “vulgar wisdom” regulating the diverse development of nations functions to explain the “naturalness” of this diversity of cultural forms, their consistency with a divine Providence, whilst continuing to recognize an undeniable “freedom of the will” that enables “men” to “choose to live in justice.”²¹ While Vico advanced his argument effectively as a direct counter to Hobbes, moreover, the latter likewise grounded culture (as social construction) in nature, by way of his depiction of the construction of the commonwealth as “imitating that Rationall and most excellent worke of Nature, *Man*” (7), through the exercise of a God-given capacity for reason.²²

Through these metaphysical appeals to a “Nature” by virtue of which the products of “man’s artifice” appear as autonomous at the same time as they remain governed or directed by this silent co-author, Hobbes and Vico — notwithstanding the significant divergences of their philosophies — both sought to demonstrate the supremacy of those political achievements which just happened to be characteristic of the particular region of the world in which they lived. Vico, in particular, more or less took as given that the European civilization of his time constituted the pinnacle of an “ideal eternal history in accordance with which the histories of all nations proceed through time with certain origins and certain continuity.”²³ By contrast, it was precisely this presumption that Johann Gottfried Herder, towards the end of the 18th century, sought to reject with his own *Outlines of a Philosophy of the History of Mankind*:

Is there a people upon earth that does not have some civilization [*Kultur*]? and how contracted must the scheme of Providence be, if every individual of the species were to be formed by what we call Culture [*Kultur*], for which refined weakness would often be the more appropriate term? Nothing can be more vague than the term itself; nothing more apt to lead us astray than the application of it to whole nations and ages.²⁴

¹⁷ Hobbes, *Leviathan*, p. 130.

¹⁸ Hobbes, *Leviathan*, p. 131.

¹⁹ Vico, *The first new science*, p. 39, p. 11.

²⁰ Vico, *The first new science*, p. 27, p. 66.

²¹ Vico, *The first new science*, p. 10.

²² Hobbes, *Leviathan*, p. 7.

²³ Vico, *The first new science*, p. 66.

²⁴ Herder, *Outlines of a philosophy of the history of mankind*, p. v, translation modified.

Herder's contribution to the philosophy of culture was thus to challenge the Euro- or ethnocentric logic underpinning conceptions of civilization as a single, universal process — Vico's "ideal eternal history" — in relation to which all the world's "cultures" would be organized and evaluated. Indeed, he goes on to propose that "justice be done to other ways of life," giving philosophical expression here not only to a principle of cultural relativism but also to a concept of culture as "a whole way of life."²⁵ In this regard, Herder's account of culture diverges significantly from Hobbes' and Vico's, pluralizing the possible forms that culture may take, and giving the clearest expression to what today has become a standard acknowledgement of "cultural difference":

Every nation is one people, having its own national form, as well as its own language: the climate, it is true, stamps on each its mark, or spreads over it a slight veil, but not sufficient to destroy the original national character.... there are neither four or five races, nor exclusive varieties, on this Earth. Complexions run into each other: forms follow the genetic character: and upon the whole, all are at last but shades of the same great picture, extending through all ages, and over all parts of the Earth. They belong not, therefore, so properly to a systematic natural history, as to the physico-geographical history of man.²⁶

Herder's reference to "climate" announces a key component of his "theory" of culture: its relation to the natural environment. On his account, "the constitution of [a people's] body, their way of life, the pleasures and occupations to which they have been accustomed from their infancy, and the whole circle of their ideas, are climatic," shaped by the climate and the geography of "their country."²⁷ As a theory of what "regulates" the construction of the world of nations, this quite materialist account thereby appears to stand in stark contrast to Vico's appeal to "natural law" in the form of an innate "vulgar wisdom." But it nevertheless shares with Vico's (as well as Hobbes') a certain gesture of tracing the artifacts of social construction to a co-authoring Nature, as Herder's reference to the scheme of Providence makes clear.

Even on the basis of this brief genealogy, it is easy to see how Herder's proposal for a study of the physico-geographical history of man anticipates the discipline of cultural anthropology, including its ethnographic ambitions. To be sure, there are many points of difference between these select attempts to account for the apparent diversity of human societies, and there are many inconsistencies and contradictions within this intellectual history that could be noted. But the point in briefly recapping this early history of cultural philosophy is not to paint a picture of the seamless and coherent development of the concept from its first philosophical acknowledgement, but rather to identify a certain *regularity* to its operation, notwithstanding the *dispersal* of its components — to identify, that is, a partial set of *strategic* possibilities that must be decided one way or the other in any attempt to mobilize the concept. In this regard, it is sufficient for the moment to identify in that intellectual heritage the specific formation of a now well understood "concept" of

²⁵ Cf. Williams, *Culture is ordinary*, p. 2.

²⁶ Herder, *Outlines of a philosophy of the history of mankind*, p. 166.

²⁷ Herder, *Outlines of a philosophy of the history of mankind*, p. 169.

culture as a suite of coherent practices, customs and knowledges properly belonging to a people and constituting for them a dimension of a "whole way of life."

It is this concept or structure that I am referring to whenever I speak of the anthropological concept of culture. The figure of "mankind" has obviously occupied a special position in this structure, but what warrants emphasizing is the potential for the discourse on animal culture, notwithstanding its ostensible challenging of the privilege granted to "the human," to leave the anthropological structure, in all other respects, intact. Indeed (and on the basis of what must remain merely a parenthetical reference to Foucault's analysis of "Man and his doubles"),²⁸ what I want to reiterate is the sense in which it is this structure that, as it were, exceptionalizes the human as a special kind of being, rather than anthropocentrism consisting simply in the arbitrary devaluation other forms of life relative to human existence. More to the point, the continued operation of this anthropological discourse produces strange effects within discourses on animal culture, such that certain anthropocentric values or presuppositions continue to be reaffirmed in them. This seems particularly true of field-based ethology and (as we shall see) many wildlife conservation programs, where this anthropological discourse gives us a conception of culture defined by its arbitrariness and constructedness — hence cultural difference and cultural transformation — but also by its *autochthony*.²⁹ On this understanding, inherited from Enlightenment philosophies and modern practices of anthropology, animal culture is an indigenous expression of a pregiven population of animals, a whole way of *life* — Herder's "one *people*, having its own national form, as well as its own language." But even in experimental contexts, where the cultural behaviors studied are often heterochthonous, introduced from without according to an experimental protocol, this discourse arguably operates through an apparently innocent reference to a population. Through this protocol, a network of literally *specific* sociality is established, such that conspecifics appear not as an element of environment, but as the *medium* of transmission, thereby ascribing to the population under study a special mode of being. On the one hand, conspecific sociality (Hobbes' "Naturall" "agreement") comes to function as the self-evident condition of culture rather than being identified, potentially, as the very product of culture (formed by "Artificiall" "covenant," that is, or perhaps some other authority); on the other, all that stands apart from this special existence continues to be framed as non-cultural, hence as unstructured, in its essence, by that potential arbitrariness that is hallmark of "culture."

Again, in making these observations, I am not at all intending to lay out a "critique" of ethological and behavioral science, to expose some fundamental blindspot in its thinking about animal culture, let alone suggest that the whole division of the life sciences has yet to properly question the authority of divine providence. Indeed, I would be tempted to suggest that what I have to say here has no bearing whatsoever on ethological research if it weren't for the fact that scientific curiosity and ingenuity has time and again proven capable of inventing astoundingly novel theories and research protocols in the scientific pursuit of understanding.³⁰ My aim, then, is simply to underscore the intellectual heritage that allows us to

²⁸ Foucault, *The order of things*, pp. 303–43.

²⁹ Briggs, *The animal-to-come*, pp. 46–7.

³⁰ See, for example, Leland, *Darwin's unfinished symphony*.

conduct these investigations into culture (animal or otherwise), and to identify the ways in which this work is done by way of following or activating one set of strategic possibilities over another. To that end, it is worth noting that, while the “definition” of animal culture I cited earlier most regularly guides both experimental and fieldwork research, the qualifying criteria remain a point of significant debate within the field, with some researchers promoting more exacting criteria for inclusion, while others emphasize the “transfer of information” over the material dimensions of culture,³¹ even to the point of potentially contradicting the criterion of arbitrariness. Much research into the language of bees, for example, is effectively (and understandably) conducted within the horizon of a transmission model of communication,³² which — as model — construes communication in terms of instrumentality, determinacy and one-directional flow of information, arguably relegating arbitrariness to an absent (hence no longer significant or effective) past or to the status of incidental (hence superfluous) noise. This identification of culture with communication points, in any case, to a dispersal or differentiability within culturality “as such” to the extent that in (human) cultural studies an alternative, “ritual” model of communication has at times been favored over the transmission view, and precisely on the grounds that it underscores a *cultural* dimension that the transmission view of communication fails to acknowledge. In this alternative conception, communication is defined in terms not of “the extension of messages in space” but “the maintenance of society in time; not the act of imparting information, but the representation of shared beliefs”³³ — a definition which perhaps better captures the function of community that is central to most discourse on animal culture, but which also ascribes to culture a normative force that is far less frequently taken as that specific reality which investigations into animal culture are tasked with evidencing. Meanwhile, a view of communication from the perspective of reception regularly complicates the ideal of transmission by identifying a divergence in the reception of “messages” among a collection of receivers. This diversity of interpretations is owed, moreover, neither to determining forces nor to free choice but rather to the fact of a differential cultural background that conditions — structurally, rather than incidentally — the very act of communication.³⁴ Against this background of the contested nature of culturality, we are therefore justified in returning to our opening question: what specific reality is captured, expressed or put into operation in discourse on “animal culture”?

2. The institutionality of ecological life

Already these competing models of communication highlight the potentially irreconcilable differentiability within the very concept of “culture” that perforce informs contemporary approaches to (animal) culture. More radically, around the same time that the study of animal culture was taking hold in the sciences, the

³¹ Bonner, *The evolution of culture in animals*, p. 9.

³² The bee’s “dance is not a by-product of collecting activity, as has often been suspected, but has the function, within the framework of social organization, of bringing a message to the comrades.” Karl von Frisch, *The dance language and orientation of bees*, p. 35. Cf. Grüter et al., *Informational conflicts created by the waggle dance*.

³³ Carey, *Communication as culture*, p. 18.

³⁴ Hall, *Encoding and decoding in the television discourse*, pp. 386–398.

humanities, or more specifically, the *critical, theoretical* humanities of the late-twentieth century, was subjecting the anthropological concept of culture to sustained interrogation, deploying a suspicious and unsentimental gaze that, via two gestures, served to call into question the coherence and autonomy of culture understood as a way of life. In the first gesture, a critical perspective born of the throupling of Frankfurt School, feminist and postcolonial critique comes to see in "culture" not the life or spirit of a people, but something far less salutary: a system of alienation, quasi-mechanical in its reproduction and unaccountable in its violent subjectivization of those whom we would otherwise call its members or users. Far from being one's property, the forms by which a subject or a community authentically expresses itself, culture from this perspective is precisely *not* one's own. Individuals or "subjects" are rather caught up in the mechanisms of a *dominating* culture, which, as alien and alienating, denies the autonomy of such individuals. Culture — as in, for example, patriarchal culture, the culture industry, or the culture of the colonizer — thus serves as a conduit of *power*, is in fact inseparable from the operations of power, with the specific practices or institutions of culture serving to oppress or disfigure those on or over whom it operates.

Here, the critique of anthropocentrism and human exceptionalism appears as an obvious analogy for this perspective, with the lives and communities of so many animal species being visibly displaced, disrupted or destroyed by an all-powerful human chauvinism, while other animal lives are even enslaved by various forms of human industry. Yet the very legibility of that analogy only highlights the indebtedness of this critical perspective to the anthropological conception of culture as autochthonous, such that the *injustice* of capitalism, colonialism, etc., derives from the violence it inflicts not only upon individual lives but moreover upon the rightful autonomy of a "folk" culture that, by virtue of pre-existing the arrival of a dominant culture, earns the epithet of authenticity (Herder's "let justice be done to other ways of life"). Without wanting to appear in any way to legitimate, defend or downplay the violence or injustice of these forms of domination and appropriation, what the tracing of the anthropological concept of culture underscores, nevertheless, is the potential for critiques of human exceptionalism to unknowingly subscribe to certain anthropocentric values by virtue of their indebtedness to an anthropological discourse. And in this way the ongoing reproduction of these values may yet undermine efforts at reducing the forms of violence that can be attributed to human exceptionalism — for instance, by engaging in a (colonialist, anthropocentric) politics of representation that renders "the other" silent precisely by claiming to speak on its behalf.³⁵

It is for this reason, then, that a second gesture in the theoretical humanities' challenge to the anthropological concept of culture warrants recollection. In this moment, a body of work that we might rather loosely call "poststructuralism" interrogates the critical perspective's presumption of the uniformity and homogeneity of power, and therefore of the workings of culture. By way of this questioning, cultural practices, institutions and power come to be recognized, in a nutshell, as effective and forceful, to be sure, but also as potentially fragmentary and unstable; as enabling as well as constraining; as inherently appropriable for

³⁵ Haraway, *The promises of monsters*, p. 309.

unexpected purposes and mutating for no predictable reason; and as ultimately contradictory or incoherent, notwithstanding their continued authority. Culture's workings are thus taken to be not so mechanistic, uniform, totalizing or unidirectional as the critical perspective has often assumed. Yet this challenge to the critical concept of culture as alienation lends no support to the anthropological concept of culture as a whole way of life. For the thought of culture that remains (and here I simplify things egregiously, for the sake of moving quickly) is one which views cultural practices, techniques, rituals, customs — *conventional*, hence *instituted* ways of being and doing more generally — as ultimately unfounded, unjustified and arbitrary, as fragile and discontinuous, subject to interventions, mutations and unauthorized appropriations, hence as always transformable. From this perspective, in other words, the institutions and conventions of "a" culture are deconstructible in principle: always open to "the process of being dislocated, disjointed, disadjoined."³⁶

In view of the discourse of (animal) culture, the key insight to be taken from the poststructuralist reinterpretation of culture is that any given cultural practice or technique — in and of itself, and regardless of what rules or valuations we might establish or affirm in order to grant ownership — is, in principle, "ownerless," unfixed, and open to appropriation and displacement by acts of force that are themselves situational, discontinuous, fragile, reversible and "impersonal," in the sense that they do not necessarily align or operate in a coherent fashion, or uniformly serve any one people's interests. And in this way, what the poststructuralist framework provides is the possibility of analysing "culture" as a field of forces — of invention, regulation, and transformation — which I prefer to think of in terms of institutionality, in order to emphasize the qualities of arbitrariness, impersonality, subjection that the critical tradition has ascribed to what it sometimes calls "dominant culture." By the same token, force or power in this poststructuralist perspective would not always feature only as the means of intervention or oppression, but would also be always already open to diversion (even diversion from itself), such that the "institutionality of culture" designates a field of competing, conflicting, disruptible and divertible forces, flows and relationships. Rather than assuming the congeniality of a shared existence or purpose, that is, the language of institutionality projects a field of "culture" characterized by divisions and displacements: a field of distributed potentialities, relays of power, and differential access to conventions, practices and techniques that are inherited and inheritable, hence able to be (mis)appropriated in the service of "logics" or "purposes" that are irreducible to those imagined to align with a presupposed collective life.

A key reference point in constructing this idea of institutionality is, of course, Foucault's formulation of a "micro-physics of power,"³⁷ but I am also drawing on Derrida's speculations on the structures of "textuality," "iterability," "writing"³⁸ and what he refers to as the "nonpower at the heart of power."³⁹ While Derrida's work in particular has often been read as a kind of idealism, relevant only to the question of "representation" and "signification," a growing body of literature now recognizes that

³⁶ Derrida and Ferraris, *A taste for the secret*, p. 80.

³⁷ Foucault, *Discipline and punish*, pp. 26–28.

³⁸ Derrida, *Of grammatology*; Derrida, *Limited Inc.*

³⁹ Derrida, *The animal that therefore I am*, p. 28.

the concepts or structures of writing (and so on) that Derrida names have always born upon the materiality of existence.⁴⁰ And it is in that respect that the thematics of institutionality broaches the question of a very different interpretation of animal culture than those interpretations which continue to operate, however unwittingly, within the horizon of the anthropological concept. In one sense, this reinterpretation potentially follows the critical and speculative efforts of recent work in “eco-deconstruction” — particularly the construal of ecology or environmentality in terms of textuality,⁴¹ and the phenomenological construal of animal existence in terms of “worlds” of meaning and significance⁴² — but my hope is that the reference to institutionality serves to highlight a (deconstructive) problematics of power or force that, as a history of questionable interpretations of Derrida’s work suggests, the language of writing and textuality does not always foreground. To be sure, the ways in which human institutions, the practices and activities of human agents, have come to intervene upon and suffuse the natural world (through mining, farming, forest management, climate change, and so on) perhaps provide some impetus for acknowledging the openness of ecological life to modes of institutional violence that arrive from outside, so to speak. Hence the appeal to the epithet “post-natural” within posthumanism, the environmental humanities, and now more widely to register the many ways in which organisms and ecosystems can no longer be taken as untouched by human activity.⁴³ Hence too the possibility of analysing what might otherwise be thought of as a captive animal’s *Umwelt* in terms rather of institutional subjection.⁴⁴ But beyond acknowledging the anthropogenic transformation and supplementation of natural environments, I have in mind an approach to life of all kinds as caught up in *non-human* institutional networks too — or an approach which ascribes such institutionality to nonhuman life *at least* to the extent and in the way that it is possible today to accept the existence of forms of animal culture.⁴⁵ What would this attribution mean for thinking about animal culture, or indeed for the broader concerns and approaches characterizing the environmental humanities?

To consider an example: the orange-bellied parrot (*Neophema chrysogaster*) is a critically endangered species of migratory bird endemic to south-eastern Australia. A captive breeding program based in Tasmania and working with a national recovery team has been attempting to recover the wild population — estimated to be as low as 16 individuals in 2017 — by selectively releasing captive-

⁴⁰ For example, Fritsch et al., *Eco-deconstruction*.

⁴¹ Morton, *Ecology as text, text as ecology*; Fritsch et al., *Introduction*.

⁴² For example, see many of the chapters in Rose et al., *Extinction studies*, especially, Wolfe’s Foreword.

⁴³ Purdy, *After nature*.

⁴⁴ Chrulew, *Abnormal animals*; Wadiwel, *Restriction, norm, Umwelt*.

⁴⁵ This thought of the institutionality of nonhuman life thus goes well beyond what Irus Braverman calls “the institution of nature” (Braverman, *Wild life*). With this phrase, Braverman means to capture the sense in which zoos and conservation practices “depend on an idealization of nature” (p. 63), which underpins the (human) work of constructing and managing a conception of wilderness. Her work in this area thus speaks to a sense of the social “construction of a nature ‘out there’” (p. 64), a principle that more or less repeats arguments that were already in play in theoretical work from the late 1980s (see, for example, Greenblatt, *Towards a poetics of culture*, pp. 8–10; Birch, *The incarceration of wilderness*). By characterizing nature — both conceptually and topologically — as thus constructed by (human) meaning-making, political and administrative practices, Braverman continues to identify the force and processes of institutionalization with human agency alone, rather than reinterpreting the thought of animal culture, as I am here, in order to speculate on the possibility of nonhuman forms of institutionality.

bred birds to boost open breeding and fledgling success.⁴⁶ Until recently, mortalities associated with migration have frustrated these efforts, but a change in release protocol has seen a significant increase in the number of birds surviving migration. The critical difference relates to the decision to release more juveniles just prior to migration, rather than releasing only adults, the hypothesis being that the young are less habituated to life in captivity, hence more adaptable and better able to learn wild behaviors from their undomesticated conspecifics. Here we see the thought of animal culture playing a transformative role in species rehabilitation programs, as conservationists come to recognize the need for counter-extinction practices to account not only for the genetic but also for the “learned and cultural” dimensions of intergenerational inheritance.⁴⁷ The lesson for conservation efforts points towards minimizing “acculturation” of the birds to captivity, even though captive breeding remains essential to increasing the species population. But beyond this insight, what stands out to me is the extent to which migration presents as a ritual for which the *captive-bred* adult parrot is demonstrably *not fit*. Indeed, I am struck by the thought of a recently released bird being “compelled” or feeling “obliged,” as it were, to participate in this migration event, this annual institution, swept up in the customs of a culture that is not its own. It’s a ritual, moreover, that far from furthering life, leads this alienated bird to its death, to a specific death that it might otherwise have avoided, had it been able to remain in its cage.

I should stress here that nothing in my discussion of this example is meant to condemn this effort at reintroduction, or to stipulate what should be done in future. Before or beyond the objectives of conservation, thinking about the institutionality of animal or ecological existence raises, I would argue, fundamental questions about how we understand and relate to the nonhuman world, but also about the (variable, invertible, contradictory) relations that different institutional forms or practices have with the production and prevention of life, death, and possibility in general. The enlistment of the captive-bred adult birds in a dangerous cultural practice for which they are ill-equipped is no doubt a moment of what Thom van Dooren calls “killing for conservation” (or, arguably in this instance, “letting die” for conservation), whereby individual organisms are sacrificed in the name of rehabilitating populations.⁴⁸ Such practices pit the lives and interests of individuals against the survival of a species, highlighting the normative power of species categories, their status as institutional forms or identities. But by this I mean neither that species classifications are nothing but social constructs with no empirical

⁴⁶ The Department of Natural Resources and Environment Tasmania, *The OBP Tasmanian Program*; Stojanovic et al., *Further knowledge and urgent action required to save orange-bellied parrots from extinction*.

⁴⁷ Chrulew and De Vos, *Extinction*. In this respect, we may discern again the extent to which Braverman’s work on “the institution of nature” falls short of capturing the institutionality of ecological life at stake in the reinterpretation of “animal culture” that I develop here. Indeed, the possibility of animal culture plays little to no part in Braverman’s argument, with the forms of “wild life” playing a more or less passive role in the conservation efforts she recounts. It is perhaps for this reason that she relates the details of the Golden Lion Tamarin (GLT) counter-extinction efforts that began in the 1980s as a heroic story of conservation management and reintroduction (Braverman, *Wild life*, pp. 87–94), a story which thus constructs the GLTs as simple *objects* of scientific knowledge and power rather than as cultural subjects whose variable competencies, behaviours and inclinations, forms of adaptability and agency, hence capacities for survival, are developed and learned in variable cultural contexts, both “human” (zoos, conservation reserves) and “natural” (specific bioregions, multispecies communities). For a more nuanced and critical assessment of the GLT conservation program, one more sensitive to the role of social learning and cultural transmission to GLT survival, see Chrulew, *Saving the golden lion tamarin*.

⁴⁸ van Dooren, *Invasive species in penguin worlds*.

reality, nor that they are arbitrary or unjust human impositions, subjecting individual animals to anthropocentric imperatives. For the very participation of the uninitiated adult birds in the ritual that is not theirs — their apparent identification with a species identity that in a sense alienates them from themselves — raises the question of a “normativity” as it were beyond so-called human institutions. Crucially, to my mind, this normativity is one that, being deadly, cannot be said to operate unequivocally in the service of life merely on account of its being a biological or ecological “norm.” And here I use the terms “norm” and “normative” to register first and foremost not the trace of value or responsibility or propriety but rather the element of force, of *making* “right.” Akin to a moment of Althusserian interpellation,⁴⁹ that is, this case of species affiliation speaks to a certain kind of misrecognition, arguably to a certain kind of conscription — to an institutional scene of subjection, at any rate, which in turn suggests an empirical context for critically interrogating various accounts of the “motivation” of animal action, from the mechanistic (biological determinacy) through the vitalist (pure living spontaneity) to the phenomenological (intentional, deliberated act).

From this brief, ultimately insufficient example, we can see that pursuit of this idea of ecological institutionality has its most immediate consequences for the value of life itself, to the extent that ascribing impersonal institutionality to the so-called natural environment means refusing to presuppose of ecological practices that they operate implicitly in the service of *furthering life*. As a consequence, any number of images of natural life as, for instance, autopoietic, spontaneous, self-determining and self-sufficient necessarily come into question. Accordingly, and as we have already seen, recognition of ecological institutionality begins with the displacement of the anthropological concept of culture as expressive of or grounded in a “whole way of life.” Indeed, to the extent that the discourse of (animal) culture continues to imply a substantive communality or organicity, insofar as it continues identify culture as an attribute of a (con)specific population or community whose qualities, membership, limits and coherence are thereby presupposed, to speak of “institutionality” is to speak of something *other than* culture. But with this shift in perspective comes a more substantive rethinking of life “as such.” If, for example, the need for domestic orange-bellied parrots to learn so-called wild behaviors points to the extent to which bird life expresses itself in and as various institutional forms, habits and practices, it is the anterior potential for the regulatory power of such arrangements to be disrupted, rearranged — in ways that transform parrot existence — that highlights the way in which life is already distanced from itself, exteriorized, alienated. Life in this sense could never be captured by a principle or value of autopoiesis, by an affirmation of life’s fundamental self-sufficiency. Rather, it would be the case that the life in question is already torn asunder, as it were, even in its “wild” form, “before” any human intervention.

In the context of arguments affirming the need for ethical response to the singularity of the animal other, this image of life no doubt appears bleak, even nihilistic. But what is at stake, here, is the scope to enact such ethical responsibility via something like an analytics in the mode of problematization and possibility, an analytics that takes the differential play of forces as a given, and indeed would

⁴⁹ Althusser, *Lenin and philosophy and other essays*, pp. 85–126.

contribute to that play through the force of an interpretive act. "Institutionality," in other words, would point towards something more akin to a politics, a performative eco-political analytics of institutionality, of inheritance and debt, of occupation and habit, of agency, normalization and control, but also of displacement, appropriation, failure and more. In that sense, and attending to the equivocality of the "norms" of life, the analysis of eco-institutionality (as it were) might trace the effects of reading the image of extinction according to a very different temporality and in relation to different kinds of events (social, technical) than those typically implied within general conceptions of evolutionary processes. In particular, agency, both "human" and "nonhuman," both "biological" and "cultural," would come to be identified in terms not of its "vitality," but rather of its status as a product, so to speak, of nonpower — the outcome of an anterior dispersion of manifold power relations.⁵⁰

In this way, the problem of rebuilding and releasing populations of endangered species, for example, might be opened to perspectives that can revisit the field of strategic possibilities activated by a discourse on animal culture, perhaps identifying alternative, *productive* possibilities in the face of forces of extinction. Accordingly, attempts to rehabilitate the endangered Hawaiian crow, as Thom van Dooren argues, might be approached in terms of identifying the kinds of institutional arrangements that can support "the constitution of flourishing forms of crow-ness" — particularly those forms of "crow-ness" that matter to the critically endangered birds themselves.⁵¹ Here, the thought of institutionality runs counter to many a captive-breeding strategy or conservation protocol, which often presume and aim to bolster a *static* "species identity," notwithstanding the rapid anthropogenic environmental *change* that necessitates such conservation efforts in the first place. Thus, a preference for "authentic crows" underpins training regimes in conservation programs in the region van Dooren has studied, regimes which are geared towards habituating captive-bred 'alalā (as they are known locally) not to feed on organic waste from rubbish bins in built-up areas but to forage endemic forest fruits, despite conformity to such "traditional" behavior potentially being "at odds with survival."⁵² By contrast, as van Dooren argues, crows around the world "conduct experiments in emergent forms of crow-ness": as they "move into cities and learn new ways of life," they engage in "multiple forms of becoming, all of them reiterative and ongoing, all of them co-constitutive and collaborative (even if unequal)."⁵³ Beyond an in-principle account of performativity and species becoming, on the one hand, and a principled critique of anthropocentric violence, on the other, the situation described by van Dooren thus involves a complex, multifaceted eco-politics. For the practical question of species "identity" (we might even say "cultural identity") in this instance (potentially in all instances) implicates a range of diverse and distributed agencies, including those forms of life that any reintroduced crows may go on to interact and build eco-institutional relationships with. Not only crow-ness, then, but also the relays and potentialities of many other situated and interconnected forms of life emerge as a product of struggles and negotiations between several competing visions: the forms of life that conservationists hope to (re)produce through their

⁵⁰ Briggs, *Derrida's nonpower*.

⁵¹ van Dooren, *Authentic crows*, p. 41.

⁵² van Dooren, *Authentic crows*, p. 34.

⁵³ van Dooren, *Authentic crows*, p. 38.

practice; the ecological functions that potentially re-wilded 'alalā may perform or fail to perform upon release; the kinds of crow-ness that the larger multispecies community will tolerate and respect, or (just as likely) harass and hunt; and not least of all the ways of being that the crows themselves may be interested in taking up, which may or may not coincide with any of the other visions.

Conclusion

In the context of today's posthumanist and environmental humanities, the thought of animal culture presents as a tempting resource for challenging the powerful logics of anthropocentrism and human exceptionalism that not only have authorized immeasurable violence against animal life across the globe but also continue to shape our capacity to imagine responses to the crises of mass extinction and environmental collapse which those logics have engendered. Yet the intellectual and institutional context informing the development of that discourse — not least of all, the humanist tradition of Enlightenment philosophy and cultural anthropology that birthed the modern concept of culture — may be recognised as furthering the reproduction of such logics by way of the continued operation of an anthropological discourse. In that regard, a more radical rethinking of the institutionality of life calls into question the values of organicity and cultural autochthony that tacitly define life "as such" in terms of a biological stasis that the current ecological predicament exposes as impracticable if not, in fact, impossible. What the focus on ecological institutionality may help to highlight, then, is not only the forces that bear upon the survival of the endangered species in question but also those which may trouble the logic of a conservationist effort that would otherwise hope to reverse such forces of endangerment and extinction. Here, a certain discourse on animal culture, one which grants animal existence a degree of autonomy from genetic and environmental determination only to subject that autonomy to the norm of traditional, autochthonous behavior, arguably plays a part in directing these efforts towards ends that align with anthropocentric impulses rather than towards a more dispersed cultivation of eco-institutional arrangements. At stake in these efforts is not only the propensity for human institutions to subject ecological existence to anthropocentric interests and imperatives, routinely enacting colossal violence on the nonhuman world in the course of doing so. Beyond this reality — rightly targeted for relentless critique by a (posthumanist, environmental) humanities committed to eradicating the unjust effects of arbitrary power — what is at stake is the potential for a broader range of ecological interests to play an active part in determining what that multispecies coexistence might yet be. What a thought of ecological institutionality might further articulate, therefore, is the scope for nonhuman life more broadly to continue to invent forms of multispecies existence and sociality that may yet refuse to conform to conventional (ecological) norms of "animal culture."

References

- ALTHUSSER, Louis. *Lenin and philosophy and other essays*. Trans. Ben Brewster. New York: Monthly Review Press, 2001.
- BASILLE, Jonathan. Life/force: novelty and new materialism in Jane Bennett's *Vibrant Matter*. *SubStance: A Review of Theory and Literary Criticism*, v. 48, n. 2, pp. 3–22, 2019.
- BIRCH, Thomas H. The incarceration of wilderness: wilderness areas as prisons. *Environmental Ethics*, v. 12, pp. 3–26, 1990.
- BLUFF, Lucas A.; KACELNIK, Alex; RUTZ, Christian. Vocal culture in New Caledonian crows *Corvus moneduloides*. *Biological Journal of the Linnean Society*, v. 101, pp. 767–776, 2010.
- BONNER, John Tyler. *The evolution of culture in animals*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- BRAVERMAN, Irus. *Wild life: the institution of nature*. Stanford: Stanford University Press, 2015.
- BRIGGS, Robert. Derrida's nonpower—from writing to zoopower. *SubStance: A Review of Theory and Literary Criticism*, v. 48, n. 2, pp. 23–40, 2019.
- BRIGGS, Robert. *The animal-to-come: zoopolitics in deconstruction*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021.
- CAREY, James. *Communication as culture: essays on media and society*. Boston: Unwin Hyman, 1989.
- CHRULEW, Matthew; DE VOS, Rick. Extinction. In: TURNER, Lynn; SELLBACH, Undine; BROGLIO, Ron (ed.). *The Edinburgh companion to animal studies*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018, pp. 181–197.
- CHRULEW, Matthew. Abnormal Animals. *New Literary History*, v. 51, pp. 729–750, 2020.
- CHRULEW, Matthew. Saving the golden lion tamarin. In: ROSE, Deborah Bird; VAN DOOREN, Thom; CHRULEW, Matthew (eds). *Extinction studies: stories of time, death, and generations*. New York: Columbia University Press, 2017. pp. 49–87.
- DERRIDA, Jacques; FERRARIS, Naurizio. *A taste for the secret*. Ed. Giacomo Donia; David Webb. Trans. Giacomo Donis. Cambridge: Polity, 2001.
- DERRIDA, Jacques. *Limited Inc*. Ed. Gerald Graff. Evanston: Northwestern University Press, 1988.
- DERRIDA, Jacques. *Of grammatology*. Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1974.
- DERRIDA, Jacques. *The animal that therefore I am*. Trans. David Wills. New York: Fordham University Press, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Discipline and punish: the birth of the prison*. Trans. Alan Sheridan. London: Penguin, 1991.
- FOUCAULT, Michel. *The archaeology of knowledge*. Trans. A.M. Sheridan Smith. London: Tavistock, 1972.
- FOUCAULT, Michel. *The order of things: an archaeology of the human sciences*. London: Tavistock, 1970.

- FRITSCH, Matthias; LYNES, Philippe; WOOD, David (eds). *Eco-deconstruction: Derrida and environmental philosophy*. New York: Fordham University Press, 2018.
- FRITSCH, Matthias; LYNES, Philippe; WOOD, David. Introduction. In: FRITSCH, Matthias; LYNES, Philippe; WOOD, David (eds). *Eco-deconstruction: Derrida and environmental philosophy*. New York: Fordham University Press, pp. 1–26, 2018.
- GARLAND, Ellen C.; GOLDIZEN, Anne W.; REKDAHL, Melinda L.; CONSTANTINE, Rochelle; GARRIGUE, Claire; HAUSER, Nan Daeschler; POOLE, M. Michael; ROBBINS, Jooke; NOAD, Michael J. Dynamic horizontal cultural transmission of humpback whale song at the ocean basin scale. *Current Biology*, v. 21, n. 8, pp. 287–691, 2011.
- GREENBLATT, Stephen. Towards a poetics of culture. In: VEESER, H. Aram (ed.). *The new historicism*. New York: Routledge, pp. 1–14, 1989.
- GRÜTER, Christoph; BALBUENA, M. Sol; FARINA, Walter M. Informational conflicts created by the waggle dance. *Proceedings of the Royal Society B*, v. 275, pp. 1321–1327, 2008.
- HALL, Stuart. Encoding and decoding in the television discourse. In: GRAY, Ann et al. (eds). *CCCS selected working papers: volume 2*. London: Routledge, 2007. pp. 386–398.
- HARAWAY, Donna. The promises of monsters: a regenerative politics for inappropriate/d others. In: Grossberg, Lawrence; Nelson, Cary; Treichler, Paula (eds). *Cultural studies*. London: Routledge, 1992. pp. 295–337.
- HERDER, Johann Gottfried. *Outlines of a philosophy of the history of mankind*. Trans. T.O. Churchill. New York: Bergman Publishers, 1966.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan*. London: Oxford University Press, 1909.
- KRÜTZEN, Michael et al. Cultural transmission of tool use in bottlenose dolphins. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, v. 102, n. 25, pp. 8939–43, 2005.
- LALAND, Kevin N. *Darwin's unfinished symphony: how culture made the human mind*. Princeton: Princeton University Press, 2017.
- LALAND, Kevin N.; GALEF, Bennett G. Introduction. In: LALAND, Kevin N.; GALEF, Bennett G. (eds). *The question of animal culture*. Cambridge: Harvard University Press, 2009. pp. 1–18.
- MCHOUL, Alec. *Semiotic investigations: towards an effective semiotics*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1996.
- MORTON, Timothy. Ecology as text, text as ecology. *Oxford Literary Review*, v. 32, n. 1, pp. 1–17, 2010.
- PURDY, Jebediah. *After nature: a politics for the anthropocene*. Cambridge: Harvard University Press, 2015.
- ROSE, Deborah Bird; VAN DOOREN, Thom; CHRULEW, Matthew (eds). *Extinction studies: stories of time, death, and generations*. New York: Columbia University Press, 2017.
- SAPOLSKY, Robert M. Culture in animals: the case of non-human primate culture of low aggression and high affiliation. *Social Forces*, v. 85, n. 1, pp. 217–33, 2006.
- STOJANOVIC, Dejan et al. Further knowledge and urgent action required to save orange-bellied parrots from extinction. *Emu – Austral Ornithology*, v. 118, n. 1, pp. 126–134, 2018.
- SUGIYAMA, Yukimaru et al. Hand preference and tool use in wild chimpanzees. *Primates*, v. 34, pp. 151–159, 1993.

THE OBP Tasmanian Program. *Department of Natural Resources and Environment Tasmania*, Tasmania, 2 April 2025. Available at: <https://nre.tas.gov.au/conservation/threatened-species-and-communities/lists-of-threatened-species/threatened-species-vertebrates/orange-bellied-parrot/the-obp-tasmanian-program>. Accessed on: 20 June 2025.

TYLOR, Edward Burnett. *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*, vol. 1, 6th ed. London: Murray, 1920.

VAN DOOREN, Thom. Authentic crows: identity, captivity and emergent forms of life. *Theory, Culture & Society*, v. 33, n. 2, pp. 29–52, 2016.

VAN DOOREN, Thom. Invasive species in penguin worlds: an ethical taxonomy of killing for conservation. *Conservation and Society*, v. 9 n. 4, pp. 286–298, 2011.

VICIANA, Hugo. Animal culture: but of which kind? *Studies in History and Philosophy of Science*, v. 90, pp. 208–218, 2021.

VICO, Giambattista. *The first new science*. Ed. and trans. Leon Pompa. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

VON FRISCH, Karl. *The dance language and orientation of bees*. Trans. Leigh E. Chadwick. Cambridge: Harvard University Press, 1967.

WADIWEL, Dinesh. Restriction, norm, *Umwelt*: a response. *New Literary History*, v. 51, pp. 751–763, 2020.

WILLIAMS, Raymond. Culture is ordinary. In: MCGUIGAN, Jim (ed.). *Raymond Williams on culture & society: essential writings*. Los Angeles: SAGE, 2014. pp. 1–18.

WILLIAMS, Raymond. *Keywords: a vocabulary of culture and society*, rev. ed. London: Fontana, 1988.

WORDEN, Bradley D.; PAPA, Daniel R. Flower choice copying in bumblebees. *Biology Letters*, v. 1, pp. 504–507, 2005.



Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

DOSSIÊ ESPECIAL

THE REVOLUTIONARY POWER OF BECOMING-ANIMAL: ACHILLES AS *POSTHUMANIST* HERO*EL PODER REVOLUCIONARIO DEL DEVENIR ANIMAL: AQUILES COMO HÉROE POSTHUMANISTA**O PODER REVOLUCIONÁRIO DO DEVIR-ANIMAL: AQUILES COMO HERÓI PÓS-HUMANISTA*

Stefan Dolgert

Brock University, St. Catharines, ON, Canada

Acknowledgments: Versions of this essay were presented at the 2015 Annual Meeting of the Western Political Science Association in Las Vegas, Nevada, USA, and also at the University of Colorado and Colorado State University in 2016. Thanks to the participants in these conversations and to David McIvor and Michael Ferguson, in particular, for their thoughtful commentary.

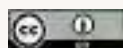
Submetido em: 28/06/2025

Aceito em: 17/09/2025

Publicado em: 26/12/2025

Como citar: DOLGERT, Stefan. The revolutionary power of becoming-animal: Achilles as posthumanist hero. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e59979, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.59979

Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Abstract

Recent works in political theory (e.g., Nussbaum, Donaldson & Kymlicka) have stressed that animals should be considered as parties to the social contract, but while animal rights advocates have a rich theoretical repertoire on which to draw, their political achievements remain notably limited to date. In this essay, I argue for the utility of the concept of "becoming-animal" (Deleuze and Guattari) as a means of remedying this efficacy gap. I do so by outlining a notion of "posthuman courage" drawn from the portrayal of Achilles in the *Iliad*, and argue that social movements like animal rights neglect the darker hues of the human ethical palette at their peril. By exploring the bestial transformation of Achilles in Homer's text, we gain a more capacious appreciation of the world-disturbing potential for animal advocates, and uncover a distinctly inhuman strain in one of the core texts of Western humanism.

Keywords

Posthumanism; Deleuze and Guattari; critical animal studies; ancient political theory; social movements.

Resumen

Trabajos recientes en teoría política (por ejemplo, Nussbaum, Donaldson y Kymlicka) han enfatizado que los animales deben ser considerados como partes del contrato social, pero mientras que los defensores de los derechos de los animales tienen un rico repertorio teórico al que recurrir, sus logros políticos siguen siendo notablemente limitados hasta la fecha. En este ensayo defiendo la utilidad del concepto de "devenir-animal" (Deleuze y Guattari) como un medio para remediar esta brecha de eficacia. Lo hago esbozando una noción de "coraje posthumano" extraída de la representación de Aquiles en la *Ilíada* y sostengo que los movimientos sociales como los derechos de los animales descuidan los tonos más oscuros de la paleta ética humana por su cuenta y riesgo. Al explorar la transformación bestial de Aquiles en el texto de Homero, obtenemos una apreciación más amplia del potencial perturbador del mundo para los defensores de los animales y descubrimos una tensión claramente inhumana en uno de los textos centrales del humanismo occidental.

Palavras chave

Posthumanismo; Deleuze y Guattari; estudios críticos con animales; teoría política antigua; movimientos sociales.

Resumo

Trabalhos recentes em teoria política (por exemplo, Nussbaum, Donaldson & Kymlicka) enfatizaram que os animais devem ser considerados como partes do contrato social, mas, embora os defensores dos direitos dos animais tenham um rico repertório teórico para se basear, suas realizações políticas permanecem notavelmente limitadas até o momento. Neste ensaio, defendo a utilidade do conceito de "devir-animal" (Deleuze e Guattari) como meio de remediar essa lacuna de eficácia. Faço isso delineando uma noção de "coragem pós-humana" extraída do retrato de Aquiles na *Ilíada* e argumento que movimentos sociais como os direitos dos animais negligenciam os tons mais escuros da paleta ética humana por sua conta e risco. Ao explorar a transformação bestial de Aquiles no texto de Homero, obtemos uma apreciação mais ampla do potencial perturbador do mundo para os defensores dos animais e descobrimos uma tensão distintamente desumana em um dos textos centrais do humanismo ocidental.

Palavras-chave

Pós-humanismo; Deleuze e Guattari; estudos críticos de animais; teoria política antiga; movimentos sociais.

Introduction: outside the walls

They stand in the cold, a small band of protesters on a November day, outside the fence surrounding a large gray building in the industrial zone of Toronto. A line of police officers stands between them and the building, though the protesters make no effort to rush the building – instead, their goal is to block trucks from entering the building with their cargo. For two hours, the protest line remains unbroken, as the trucks make no effort to push forward. At 10 a.m., a truck begins to back up, and when the protesters do not move, the police intervene and drag the disobedients away. Seven are arrested. The objects of the protest, the cows on board the trucks destined for slaughter at Toronto Quality Meats, are taken into the plant as planned. According to the plant manager in a subsequent interview, the protest did not disrupt the normal operations of the plant, which would mean that six hundred cows were killed on that day, November 6, 2014. The protesters begin and end the day on the outside of the building, and they do not return the next day.¹

For those who consider the industrial production of meat as analogous to mass murder, protests like this are somewhat Janus-faced. On the one hand, they are a welcome tonic, since they pose a direct challenge against the material reality of the animal killing industry, a business that kills upwards of 70,000,000,000 nonhuman animals every year. But on the other hand these protests, however earnestly motivated, have all the hallmarks of the very weakness of the global animal rights movement: 50 protesters spend two hours in the cold in Toronto, and though local newspapers cover the event (surely the intended effect by the protesters), nothing much changes in the order of business of the targeted slaughterhouse (and certainly nothing happens at the countless other slaughterhouses). The protesters remain outside the walls, not just the walls of the killing ground but also the walls of political power.

This incident prompts me to ask a general question: how does a social movement like AR² go from outside to inside, from weakness to strength? There are interesting empirical questions to ponder on the causes of successful campaigns for social justice, but here I would like to sketch out a different argument, inspired by a thought from Nietzsche's cynical middle period. In *Human, All Too Human*, Nietzsche writes an aphorism entitled "Honour transferred from the person to the thing":

Acts of love and self-sacrifice for the good of one's neighbour are generally held in honour in whatever circumstances they may be performed. In this way one augments the value of the things which are loved in this fashion or for which someone sacrifices himself: even though in themselves they may perhaps not be worth very much. A brave army is a convincing argument for the cause for which it fights.³

¹ Behal, *Animal rights activists target Toronto slaughterhouse*.

² The shorthand for "animal rights".

³ Nietzsche, *Human, all too human*, p.46. Nietzsche here is perhaps too much enamored of the world-weariness of his inspiration, La Rochefoucauld, though the recalcitrance of the world makes such a disposition more than a little appealing.

Nietzsche's point, that displays of bravery are taken by the spectators as a warrant for the truth-claims of the cause asseverated, is one that might be fruitfully connected with animal advocacy. While there are many reasons to take a long-view approach to the effectiveness of AR protests and not give in to desperation,⁴ there is also reason to wonder whether alternative displays by AR protesters, especially more overtly risky ones that would evince the bravery of which Nietzsche speaks, might prove a more "convincing argument" for the viewing public than current practices. But for such displays of uncommon valor, we might need alternative models for posthuman virtue, and here I think we can profitably, and surprisingly, draw on resources from the tradition of Greek antiquity that seem otherwise alien to the AR cause.⁵

In what follows, I will consider the paradoxical weakness of "the best of the Achaeans", Homer's Achilles, in an effort to link the power of his weakness to the potential power of these dissident Torontonians. I will use a text that is far removed from Toronto 2014 in almost every regard, Homer's *Iliad*, in order to outline a path from weakness to power, which in the case of both the protesters and the "hero" of the *Iliad*, Achilles,⁶ means moving from standing outside the walls to (potentially) crashing *through* them.⁷ I shall argue, in short, that animal rights protesters can learn something from Achilles, which I will call "posthuman courage" both to mark it as distinct from more common notions of human courage by its proximity to "bestial" acts, as well as to foreground the possible utility of thinking of Achilles' practice through the cultivation of something like (though very different from) one of the classical humanist virtues for creating a new zoopolis.⁸

My return to Achilles takes an unconventional route, in that I argue for taking him at his *worst* as the crucial step to appropriating him for a posthumanist practice. Achilles is, to put it bluntly, a nightmare to both his friends and enemies: he slaughters captured prisoners (even horses and dogs), desecrates the body of his enemy, sends his friend Patroklos into combat in his stead, leading to Patroklos' death, and refuses to help his comrades in their time of greatest danger. He is brutal and utterly without mercy, and seems like a self-evidently terrible role model for anyone (today) with any kind of moral conscience. For those who think of Martin Luther King, Jr. and Mohandas Gandhi as the avatars of contemporary civil disobedience (as do the protesters at Toronto Quality Meats, I would wager), Achilles must appear as an odd choice for emulation. He is, however, one of the first figurations in the Western imagination of a human whose virtues are painted in distinctly nonhuman ways, and so I shall ponder whether it is by imaginatively inhabiting the liminal zone he occupies that posthumanists today may be able to

⁴ LaVeck, *Let's not give up before we even get started*.

⁵ Which is not to say that looking closer afield is not also important – *The Monkey Wrench Gang* (Abbey, 1975) being one obvious example.

⁶ There are compelling readings of the *Iliad* that see Hektor as the true subject and hero of the epic (Redfield, *Nature and culture in the Iliad*), and though I argue here for Achilles as the primary character, my emphasis on Achilles is as much rhetorical as anything. There is much to learn from Hektor's tragedy, as Redfield claims, though such lessons are not so germane for my purposes.

⁷ Achilles does not crash through the walls of course, but Homer's description of why he does not, as I describe later in the essay, is instructive.

⁸ Donaldson; Kymlicka, *Zoopolis*.

It is not the planning man, the man of strategy, the man acting on the resolution taken, who wins or loses a battle; battles are fought and decided by men deprived of these faculties, men who have undergone a transformation, who have dropped either to the level of inert matter, which is pure passivity, or to the level of blind force, which is pure momentum. Here in lies the last secret of war, a secret revealed by the *Iliad* in its similes, which liken the warriors either to fire, flood, wind, wild beasts, or God knows what blind cause of disaster.¹⁴

In Weil's reading, the famous Homeric similes likening warriors to lions or wolves are not merely indications of Greek masculinity,¹⁵ for instance, but are instead the signs of the fundamental self-immolation of human culture. War's toll on the living is in some ways greater than on the dead, in this view, since at least the dead are turned into things in the most basic sense possible. For the living, it is worse since they are turned into things before their deaths – blind forces of nature, ravening animals – and their loss of humanity proves the main tragedy for Weil. For her, a statement like Chris Hedges' "war is a force that gives us meaning" is simply nonsensical, since war is precisely that which robs us of the ability to make meaningful sense of anything.¹⁶

In the post-Vietnam era, America Weil's reading of the *Iliad* has now become plausible, even popular, outside the circles of classical scholars. Americans now tend (with notable exceptions)¹⁷ to read Homeric heroes as defined more by their vulnerability than by power or virtue – Achilles International is a popular charity dedicated to working with the physically disabled,¹⁸ Lisa Peterson and Denis O'Hare's 2012 one-man play "An Iliad" concentrates on the suffering of the ordinary soldiers,¹⁹ and the Philoctetes Project (named after a Greek soldier wounded and abandoned during the Trojan War) works with those returning American veterans damaged by the physical or emotional traumas of warfare.²⁰ But Achilles is more than simply a figure of suffering to Jonathan Shay, a practicing psychiatrist who follows Weil in taking Achilles to be emblematic of the terrible cost of warfare on the psyche of the warrior. For Shay, who has treated numerous Vietnam veterans for symptoms associated with PTSD, Achilles suffers from "combat stress" and goes into a "berserker" state in the final books of the *Iliad*, after his beloved Patroklos is killed. Shay claims that the *Iliad* is a precise documentation of the psychological toll exacted by warfare, in particular when those in combat must fight in the frenzied state of the *berserker*, the Old Norse term for bloodthirsty bearskin-wearing warriors. According to Shay, Homer's heroes possess this furious disposition in their finest moments (*aristeia*):

Aristeia, as it has been used to describe the episodes in the *Iliad*, applies to the whole spectrum of epic, noteworthy valor, from clearly nonberserk to berserk. The *aristeia* of Achilles (Books 19-22) is his epic moment. Since ancient times Achilles has been the prototype of heroes. Yet his *aristeia* coincides exactly with his period as a berserker. The *Iliad* charts the

¹⁴ Weil, *The Iliad, or The Poem of Force*, p. 22.

¹⁵ Lonsdale, *Creatures of Speech*.

¹⁶ Hedges, *War is a Force that Gives Us Meaning*. Chris Hedges does not endorse this statement, of course, though his title is meant to give voice to the sentiments underlying the enduring, almost addictive appeal of combat.

¹⁷ See Harvey Mansfield's *Manliness* for a defense of Achilles as the hero of self-assertion par excellence.

¹⁸ <http://www.achillesinternational.org>

¹⁹ KAPLAN, *Denis O'Hare talks about one-man show An Iliad*.

²⁰ Haberman, *Like War Itself, Effects of War Are Hell*.

possessed – possessed by Ares... Achilles himself is possessed by *lussa* in his most intense moments of martial rage in the *Iliad* (XX 542).²⁵

Now Nagy too, like Shay (unsurprisingly, since Shay learned much of his Homer from Nagy), is unwilling to equate Achilles' precise excellence (*arete*) with this transformation into werewolf (this is my rendition of *lussa*-infused Achilles). Nagy maintains that the archetypal Greek hero is "'extreme' both positively, and, on special occasions, negatively" and that werewolf-Achilles is extreme in the latter, "negative" sense.²⁶ There are certainly prudent reasons for wanting to establish a firm cleavage between positive and negative extremes in the hero – think of Shay's berserking American G.I.s as they indiscriminately kill civilians, children, captured soldiers – but there is no clear theoretical ground for doing so in Homer. While Nagy may want to believe that we can talk of Achilles' as "extreme" in a "positive" sense when thinking of him as 'best of the Achaeans', it is far from clear how extreme Achilles would be, what 'best' would even mean, if he were not also, simultaneously, the best at shape-shifting into a wolf when it comes time for battle.

Weil, Shay, and Nagy rightly worry about the transformations wrought upon warriors by war, and subtly attend to the ways in which Homer's text deconstructs any simple valorization of the virtues of the "heroic tradition." I do not want to lose sight of Weil's revelatory reading, and readers of Homer ought to, indeed must, ponder the My Lai Massacre²⁷ (to name but one atrocity of many) as they read of the "best of the Achaeans." But I am concerned that an exclusive focus on the atrocities and trauma in the *Iliad*, and the corresponding transformation of Achilles into a mere sacrificial victim in our assessment,²⁸ eclipses a genuinely Homeric insight. Achilles is awful (in the colloquial sense), but he is also awe-inspiring, and his capacity to generate awe through his wolfish acts is something that Homer forces his readers to see. In particular, Homer sees that Achilles' *lussa* has cosmic ramifications – Achilles the werewolf is not just a threat to Troy, or to his friends, but to fate itself.²⁹ This power and its attendant danger, which I will detail in the two subsequent sections, is not something Weil or Shay can see, and so I must now turn to the philosophy of Deleuze and Guattari in order to make the case for Achilles' relevance to posthumanist politics.

Becoming-Achilles

Deleuze and Guattari (as well as Donna Haraway and Rosi Braidotti)³⁰ present something of a challenge to conventional animal advocacy in that they do not lend themselves easily to rights-based discourses,³¹ but in making the connection between Achilles and the Toronto protest, I hope to mark the utility of posthumanism for AR and the discipline of "critical animal studies." I do not claim to

²⁵ Nagy, *The Ancient Greek Hero in 24 Hours*, pp.161-162.

²⁶ Nagy, *The Ancient Greek Hero in 24 Hours*, p. 162.

²⁷ The village in Vietnam where, on March 16, 1968, the soldiers of the American 23rd Infantry Division murdered 504 civilians. Cosgrove, *American Atrocity*.

²⁸ Nagy, *The Ancient Greek Hero in 24 Hours*.

²⁹ Homer, *The Iliad of Homer*, XX, 26-30.

³⁰ Haraway, *When Species Meet*; Braidotti, *The Posthuman*.

³¹ Weisberg, *The Trouble with Posthumanism*; Steiner, *Animals and the Limits of Postmodernism*.

unite these discourses in any way that involves purported essences – the essence of the animal deserving rights, or the essence of the human defined by some kind of pacifist creed – but instead I hope to bring them together to jointly produce something, perhaps fortuitously and certainly uneasily. Deleuze and Guattari can be used for many things, and certainly might be used in a way opposite to that I am suggesting – but concepts do not possess singular, univocal essences, and there is no royal road from ontology to politics.³² Concepts are tools for making things, and that means that they sometimes, unpredictably, help to create things both beautiful and ugly.³³

Though Gilles Deleuze and Felix Guattari explicitly cite Achilles as an example of "becoming" in their tenth plateau, "1730: Becoming-Intense, Becoming-Animal, Becoming-Imperceptible..."³⁴, oddly enough, they do so without reference to any of the animal similes that dominate the *Iliad*. In two or three offhand remarks in that chapter, they mention Achilles and his relationship with the Amazon queen Penthesilea (which occurs outside the narrative of the *Iliad*), noting Achilles' "becoming-woman" and her "becoming-dog" by way of exploring the writing of Heinrich von Kleist.³⁵ I am inclined to say that they do not elaborate on the Achillean aspects of "becoming-animal" more generally because, as I think the following explication will show, they probably thought that the point was too obvious to make. Becoming-Animal, such as they conceive it, is basically a more developed synonym for the "wolfish rage" (*lussa*) that transforms Achilles in the midst of his *aristeia*.

While my focus in this essay is on "becoming-animal," this term forms only a middle point in the train of becomings described by Deleuze and Guattari: "becoming-woman" precedes "becoming-animal," which is then succeeded by "becoming-imperceptible." Though there is no strict hierarchy in this sequence, Deleuze and Guattari tend to see the latter term, "becoming-imperceptible," as the non-telic telos of the process, which seeks to intensify affect as part of the dissolution of identity. For them, the goal is to escape the politics and psychology attendant upon "molar" identities (e.g., "human" defined as a rational, autonomous agent) by breaking the presumably unitary subject into multiple, conflictual, heterogeneous yet linked elements. For these transformations, they are not interested in domesticated animals (pets, especially) or "typical" animals (animals defined by species norms), but instead look to a third kind of animal: "demonic animals, pack or affect animals that form a multiplicity, a becoming, a population, a tale".³⁶ The connection between the "pack" animal and the "war machine" is central to their understanding of becoming-animal, so I will allow them to elaborate at some length:

³² Rorty, *Thugs and Theorists*.

³³ I would note from the outset that my interpretation of Deleuze and Guattari is explicitly appropriative, playful, and instrumental (rather than strictly faithful), though I see this deviation as itself inspired by their philosophy of immanence and the idea of philosophy as a kind of “insane creation of concepts” (as Deleuze says in *Difference and Repetition*, p. xx) where philosophy is more like a tool for producing than a procedure for discovering truth. My interpretation also follows in the tradition of “anachronism” in political theory, where the role of the theorist is to use concepts from past thinkers in service of present-day political needs (rather than interpreting thinkers according to the complex intentionality of their historical context, *pace* Quentin Skinner), as Gramsci used Machiavelli’s notion of “prince” for distinctly modern purposes (see Margaret Leslie’s *In Defence of Anachronism*).

³⁴ Deleuze; Guattari, *A Thousand Plateaus*, p. 268.

³⁵They are especially interested in Kleist's 1808 tragedy, *Penthesilea*.

³⁶ Deleuze; Guattari, *A Thousand Plateaus*, p. 241.

The origin of packs is entirely different from that of families and States; they continually work them from within and trouble them from without, with other forms of content, other forms of expression. The pack is simultaneously an animal reality, and the reality of the becoming-animal of the human being; contagion is simultaneously an animal peopling, and the propagation of the animal peopling of the human being. The hunting machine, the war machine, the crime machine, entail all kinds of becomings-animal that are not articulated in myth, still less in totemism. Dumezil showed that becomings of this kind pertain essentially to the man of war, but only insofar as he is external to families and States, insofar as he upsets filiations and classifications. The war machine is always exterior to the State, even when the State uses it, appropriates it. The man of war has an entire becoming that implies multiplicity, celerity, ubiquity, metamorphosis, and treason, the power of affect. Wolf-men, bear-men, wildcat-men, men of every animality, secret brotherhoods, animate the battlefields. But so do the animal packs used by men in battle, or which trail the battles and take advantage of them. And together they spread contagion. There is a complex aggregate: the becoming-animal of men, packs of animals, elephants and rats, winds and tempests, bacteria sowing contagion. A single Furor. War contained zoological sequences before it became bacteriological. It is in war, famine, and epidemic that vampires and werewolves proliferate.³⁷

We have already seen the evidence for Achilles as one of these “wolf-men” (Nagy’s *lussa*) or “bear-men” (Shay’s “berserker,” recall means “bear-man”), and we shall soon see much more in the following section. We also know that Achilles’ men, the Myrmidons, are described as a pack of ravening wolves vomiting up clots of blood,³⁸ though it would not be difficult to argue that the entire Greek army is more like a wolf pack than a modern army. We know that Achilles’ violence is like a force of nature,³⁹ and we know that this violence spreads so far as to bring the Olympian gods into direct combat with one another,⁴⁰ like the contagion of which Deleuze and Guattari speak. And finally, we know that like the “war machine” that is external to the State, Achilles and his men maintain their own camp, apart from the main Greek host, and that Achilles withdraws from battle in a betrayal of his obligations to his comrades.

Achilles leads a multiplicitous wolf pack, but his leadership role also aligns with the relation Deleuze and Guattari set out between the multiplicity and what they term “the anomalous”:

wherever there is multiplicity, you will also find an exceptional individual, and it is with that individual that an alliance must be made in order to become-animal...there is a leader of the pack...In short, every Animal has its Anomalous... The anomalous is neither an individual nor a species; it has only affects, it has neither familiar or subjectified feelings, nor specific or significant characteristics. Human tenderness is as foreign to it as human classifications. Lovecraft applies the term “Outsider” to this thing or entity, the Thing, which arrives and passes at the edge, which is linear yet multiple, “teeming, seething, swelling, foaming, spreading like an infectious disease, this nameless horror”.⁴¹

What is Achilles on the plains of Troy, fighting Trojans, horses, and even rivers in a blazing tornado, if not this avatar of nameless, viral might? Priam watches

³⁷ Deleuze; Guattari, *A Thousand Plateaus*, pp. 242-243.

³⁸ Homer, *The Iliad* or *Homer*, XVI. 200-210.

³⁹ Weil, *The Iliad, or The Poem of Force*.

⁴⁰ Homer, *The Iliad* or *Homer*, XX. 26-30.

⁴¹ Deleuze; Guattari, *A Thousand Plateaus*, pp. 243, 244-245.

him, "a single point of light on Troy's dusty plain. *Sirius rises late in the dark, liquid sky/ On summer nights, star of stars/ Orion's dog they call it, brightest/ Of all, but an evil portent, bringing heat/ And fevers to suffering humanity/ Achilles' bronze gleamed like this as he ran*".⁴² Note the linkage in Homer, following Greek mythological tradition, between plagues and the star specifically associated with the wolf's domestic cousin.

As Deleuze and Guattari note, however, all becomings are not necessarily created equal, and "the State" represents a particular danger in that it stops the dissolution of identity in the becoming, capturing it and re-purposing its power for its (rather than the war machine's) purposes:

The politics of becoming-animal remains, of course, extremely ambiguous. For societies, even primitive societies, have always appropriated these becomings in order to break them, reduce them to relations of totemic or symbolic correspondence. States have always appropriated the war machine in the form of national armies that strictly limit the becomings of the warrior.⁴³

With Achilles, this danger is realized, since his defection from the Greek army is short-lived, and even his death will only reinforce Agamemnon's ability to achieve the conquest of Troy.

We see, however, an intimation of the direction Achilles' becoming-animal is moving before it is captured, and when he laments: "why, I wish that strife (*eris*) would vanish away from among gods and mortals, and gall, which makes a man grow angry for all his great mind, that gall of anger that swarms like smoke inside of a man's heart and becomes a thing to him sweeter by far than the dripping of honey."⁴⁴ In his yearning for strife's passing from the world he comes close to the becoming- imperceptible pole sketched out in *A Thousand Plateaus*, where plant-becoming supplants animal-becoming as the metaphor of choice: "One is like grass: one has made the world, everybody/everything, into a becoming, because one has made a necessarily communicating world, because one has suppressed in oneself everything that prevents us from slipping between things and growing in the midst of things."⁴⁵ This, for me, is why Achilles' story has the capacity to augment the actions of the Toronto protesters: when he looks beyond the strife that sets him apart from his fellow creatures, when he is no longer a self defined in opposition to other selves, but rather moves into the space between things and tries to learn anew what "growing" means among other living beings. I will return to this becoming-imperceptible at the conclusion of the essay, and I now turn to a fuller explication of the becoming-animal of Achilles.

The lion in mourning

Homer shows us the fluid border between human and animal, most especially in the character of Achilles, though this transgressive quality is by no

⁴² Homer, *The Iliad oh Homer*, 22.32-38. This is Lombardo's (1997) translation.

⁴³ Deleuze; Guattari, *A Thousand Plateaus*, pp.247-248.

⁴⁴ Homer, *The Iliad oh Homer*, XVII.107-110.

⁴⁵ Deleuze; Guattari, *A Thousand Plateaus*, p. 280.

means unique to Achilles. But more than simply an aspect of his character, my claim is that the narrative of the *Iliad* as a whole receives much of its momentum from the "bestly" elements in the character of Achilles, which is why I think it is better described as a posthumanist work than a humanist one. It is not simply that Achilles and his anger are animal-like in one way or another, but that "the anger of Achilles" understood as the theme of the *Iliad* is inseparable from Achilles' preeminent ability to transform himself into a predatory beast – his "becoming-animal."⁴⁶ This capacity has profound implications, for as we shall see, even the Iliadic gods live in fear of the cosmic potential of Achillean anger. It is to these cosmic ramifications that I shall have recourse to later, as they explain both the power of Achilles' becoming as well as its contemporary relevance. Achilles calls himself "untimely" (*panaorios*) in his colloquy with Priam in XXIV (540), and while he is referring primarily to his fated early death, there is a sense in which he is untimely in the larger sense – that his presence and activity in the *Iliad* are fundamentally out of joint with the fabric of the cosmos.⁴⁷ That Achilles' untimeliness occurs in the midst of the Trojan War, in the middle of a war where the *arete* of the Greek hero is most appropriate, should lead us to some perplexity. If this hero of all heroes is most untimely in the arena in which he is most suited, what does this say about the stability of the heroic ethic? The wrath of Achilles, Homer's stated theme, then becomes not just one trope among many upon which to frame an epic tale, but a picture of a culture and a world in crisis. The heroic world is shaken to its core by the animal in Achilles, and this becoming-animal begins with Achilles' capacity to suffer rather than his power to act.

Achilles is grief-stricken almost beyond endurance over the death of his beloved companion, and he is marked by a peculiar capacity to suffer that oddly complements his violent power. Indeed, it does not go too far to say that Achilles' capacity for suffering sets him apart from the normal Greek hero almost as much as his puissance at arms, and it will only be in and through his intense suffering for the loss of Patroklos that he will finally breach the perimeter that sets apart human from non-human. The grief for Patroklos will provide the energy that launches Achilles into his rage-filled *aristeia*, and his ultimate triumph over Hektor is inseparable from the transfiguration of his human *arete* into something wholly interpenetrated by bestial and divine elements. If the *Iliad* is the story of Achilles, we would do well to understand exactly who or what Achilles becomes in these final battle scenes.

Before Achilles can return to battle, he will undergo an intense period of mourning. His grief is so all-consuming that Antilochus, the son of Nestor, fears even that Achilles will kill himself in his pride and sadness:

the black cloud of sorrow closed on Achilleus. In both hands he caught up the grimy dust, and poured it over his head and face, and fouled his handsome countenance, and the black ashes were scattered over his immortal tunic. And he himself, mightily in his might, in the dust lay at length, and took and tore at his hair with his hands, and defiled it.⁴⁸

⁴⁶ Which enables both his capacities to act and to suffer, as will be argued later.

⁴⁷ This connects with Whitman's (1963) argument, discussed later, on Achilles' quest for "the impossible."

⁴⁸ Homer, *The Iliad of Homer*, XVIII, 22-7.

described is typically of the mental kind, the kind that also causes resentment and leads to quarrels among humans.⁵⁴ To this extent, we can see Homer breaking down the conventional human/animal boundary from both sides of the dichotomy – I have already discussed the basics of the transformation of the human warrior into the beast of prey – and now we see that the animals within the similes are not simply described in conventional “animal” terms. Lacking speech, as the typical animal of the Greek world does, how could a lion suffer such mental anguish? His acute suffering causes him to range back and forth in a futile search for his stolen cubs, and his failure to find the hunter or his children serves to bring on the “bitter anger” – *drimus kholos* – where the term for bitterness is also the term for a piercing pang of childbirth.⁵⁵ Following Nagy, we can also see the added complexity to the father lion’s grief in his relation to both Achilles and the Achaeans. If indeed Nagy is correct in asserting that both names originate from the root *akhos*, and thus that the Achaeans are the ones who must suffer pain, and that Achilles is the one who brings pain to the *laos*, the host of the Achaeans, then the pain of the father lion is intimately linked with the overall structure of the *Iliad* narrative.⁵⁶ Achilles is indeed the aggrieved father lion, but he is himself gripped by the pains that wrack the Achaeans as a whole and drive the poem from beginning to end.

This simile is the lead-in to Achilles’ lament to the Myrmidons over his “empty words” to Menoitios on the safe return of Patroklos, but in the course of this speech, we also see the emergence of the full-blown rage of Achilles that will be consummated on the battlefield. He knows that he himself will never return to Phthia to see his father, and in what may seem an almost nihilistic urge to destruction, he promises not only to bring back the armor and head of Hektor to Patroklos’ pyre, but also twelve Trojan children to behead. He evinces precisely the indifference to the pain of others that Weil and Shay so fear, but also, in giving up on life’s future, he slips toward the imperceptibility of a Deleuzean becoming.

The lion rampant

Achilles has not finished his mourning when he dons his god-made armor and re-enters the fighting – he is merely holding it in abeyance for the time being, until he can return to Patroklos’ corpse with the head of Hektor and twelve live Trojan boys to sacrifice. But as if Hephaistos’ gifts to him were not enough to signal to us that something momentous is about to occur, we are given several other clues to focus our attention: this new round of bloodletting will not be quotidian. First, as Book XIX comes to a close, Achilles is addressed by his immortal horse Xanthus on his impending doom.⁵⁷ Second, and immediately following this at the beginning of Book XX, Homer speaks directly to Achilles (in one of the rare moments where he uses the second-person): “So these now, the Achaians, beside the cured ships were arming around you, son of Peleus, insatiate of battle, while on the other side at the break of the plain the Trojans armed”,⁵⁸ as if only by speaking directly to his hero

⁵⁴ See Cunliffe, *A Lexicon of the Homeric Dialect*.

⁵⁵ Homer, *The Iliad of Homer*, XI, 270.

⁵⁶ Nagy, *The Best of the Achaeans*, pp. 69-93.

⁵⁷ This instance of animal speech in the *Iliad* is noteworthy, but I will not comment on it here.

⁵⁸ Homer, *The Iliad of Homer*, XX, 1-4.

Achilles' becoming-animal threatens to catapult him, inexplicably but ineluctably, outside the boundaries of the order presided over by the Olympians; or, in other words: the "war machine" is a danger to the State.

This threat to the Olympians will be beaten back, however, and Achilles will have to content himself with (merely?) killing the killer of his friend. But before Achilles can consummate his defining encounter with Hektor, he will meet a number of other foes, and his conflict with Aeneas in Book XX sets the stage for his finale against Hektor by highlighting the role of his transcendence of human boundaries in achieving his distinctive *arete*. It is against Aeneas and not Hektor that we see the "monumental lion simile"⁶³ of Achilles, and it is in the colloquy between Achilles and Aeneas on the meaning of speech that the terms are set for the later battle and exchange with Hektor. First, then, let us see what occurs to Achilles in his encounter with Aeneas:

From the other side the son of Peleus rose like a lion against him, the baleful (sintês) beast, when men have been straining to kill him, the country all in the hunt, and he at the first pays them no attention but goes his way, only when some one of the impetuous young men has hit him with the spear he whirls, jaws open, over his teeth foam breaks out, and in the depth of his chest the powerful heart groans; he lashes his own ribs with his tail and the flanks on both sides as he rouses himself to fury for the fight, eyes glaring, and hurls himself straight onward on the chance of killing some one of the men, or else being killed himself in the first onrush.⁶⁴

Here, as before in the model simile of Diomedes' *aristeia* in Book V, we see the hero cast explicitly in the role of marauding beast in direct opposition to a human opponent. Compared with Achilles, Aeneas is the human, albeit an "impetuous young" one, while Achilles at the height of his prowess has become a ravening lion.

The initial description of the lion in the simile might at first strike us as inapposite to Achilles, and we may think that part of the simile is merely formulaic, since while he is "baleful", he is also unconcerned with the hunters who are straining to kill him. This is not so surprising, however, given that Achilles is determined to find and kill Hektor rather than Aeneas, and just so the simile tells us that the lion pays no attention to those who directly pursue him (Aeneas in this case) but "goes his own way" until confronted by the "impetuous" youth (again, Aeneas). This is borne out in the sections of the narrative immediately bracketing the simile, as it is Aeneas who stands forth initially to challenge Achilles, and Achilles then addresses Aeneas to warn him to give way. Why Achilles does so is not exactly clear, though his basic message seems to be twofold: first, that even were Aeneas to kill him it would not justify the risk that Aeneas is taking, since he would still not surpass Priam's own sons in the esteem of Troy and its king;⁶⁵ second, that killing Achilles is particularly unlikely given that Aeneas was already routed previously by Achilles, and was only saved by divine intervention. While Aeneas mocks this advice, as we shall see a little more clearly in a moment, Homer shows us an Achilles who is far from a mere automaton of force, as Simone Weil's argument would seem to suggest. We do see an Achilles who "rouses himself to fury" once the fight is inevitable with Aeneas, but he is far from overcome by his *menis* (anger) at this point – he wants Hektor and

⁶³ Lonsdale, *Creatures of Speech*.

⁶⁴ Homer, *The Iliad* or *Homer*, XX.163–73.

⁶⁵ And this of course echoes Achilles' own words to Odysseus in the Embassy scene.

done to me.”⁶⁹ Achilles longs to actually become the predatory lion so that he might feed off the still warm flesh of his opponent – indeed, Hektor has already been transformed into “meat,” since Achilles uses the word *krea*, which typically refers to the flesh of the sacrificial victim to be eaten, or simply to “meat” in general. At his height, then, the Greek hero as exemplified by Achilles is the beast of prey – the one who can only speak to his opponent long enough to explain why speech between them is fruitless.

This speech of Achilles serves to articulate the paradigmatic relation between predator and prey, but it also serves to undercut its own logic. While he asserts the enmity that forever divides men from lions, his use of the simile form explicitly links men and lions. While men and lions may be at war with one another, so too are Achilles and Hektor at war – the conflict between men parallels the conflict between the species. And in that parallel, one of the men assumes the role of the lion *vis-à-vis* the other man, so his assertion of inter-species disharmony serves to bind humans to lions at the same time that it distinguishes and separates them. Not only does he merely wish for this transformation, but also, as the similes throughout try to tell us, he has in fact *become* a lion when in the midst of the battle. This metamorphosis is not limited to battle, however, and is capable of being articulated by the actors themselves. In Achilles’ second speech, where he describes this longing to consume Hektor, Achilles uses a word whose subtlety is not conferred by most translations, since it relies on a distinction that Ionic Greek possesses but which English lacks. Both Richmond Lattimore and A. T. Murray translate *edmenai* as “eat it raw” (referring to the “meat” of Hektor), and this is suitable to convey the general mood of the passage. It brings to mind cannibalism, and that indeed is what Achilles is talking about, but what is missed is that Homer has Achilles use the verb specific to *animal* eating. Homer had a word at his disposal for “eating raw” – *homophago* – but chose not to use it.⁷⁰ While Homer has no general term for animal,⁷¹ *edmenai* is typically reserved for non-human eating, and so marks a kind a boundary between animals and humans. But the boundary is porous, as we can see in this instance, since Achilles is able to use the term to refer to his own actions as well. Instead of using *esthio*, as he does when he describes a human or god who eats, Homer has Achilles speak from the place of the beast – Achilles becomes the instantiation of the predator who can finally speak, and who can call what he does by its proper name.

The reconciliation with Priam does not escape the effects wrought by this transfiguration, mitigating what might seem to be a diminution in his animal-becoming. After the butchering of the twelve Trojan boys in the wake of the deaths of Hektor and Patroklos, we see what appears to be a path upward from the carnage of the nine-year war. Priam’s visit to Achilles to reclaim the body of Hektor seems a hopeful moment – how else to interpret the mutual recognition of humanity between these two enemies? Achilles weeps for his father when he weeps with Priam, seeing in the broken king a man who, like Peleus, will never see his son return from battle. And Priam, in weeping for all the sons who have died at Achilles’

⁶⁹ Homer, *The Iliad of Homer*, XXII. 346-8.

⁷⁰ See the entries for *edmenai*, *esthio*, and *homophago* in Cunliffe’s *A Lexicon of the Homeric Dialect* (1977).

⁷¹ Homer knows “beasts” and “birds” and “fish,” but “animal” (*zoon*) does not appear in Greek until the 5th century BCE (see Lonsdale, *Creatures of speech*; Cunliffe, *A Lexicon of the Homeric Dialect*).

hands, weeps in part for the great "untimely" warrior who stands before him. This mutuality is profound and heartwarming, and yet in the course of the narrative it stands out as an isolated seed that is without hope of longer issue. For while Achilles weeps with Priam, his wrath, and its transgressive potential, lie only barely beneath the surface. As he warns Priam, "No longer stir me up, old sir... Therefore you must not further make my spirit move in my sorrows, for fear, old sir, I might not let you alone in my shelter, suppliant as you are; and be guilty before the god's orders" and Homer adds, lest we forget what has gone before, "The son of Peleus bounded to the door of the house like a lion".⁷² So even *after* they have cried together, Achilles can only just contain his rage – a rage that is linked with the sorrow for Patroklos, and which, as should be recalled, is also linked to the same animality that suffused Achilles in battle. But rage, of course is not the whole story in this becoming – or in any becoming – and in the brief moment of tenderness between them we also see an echo of Achilles' longing for strife to end, where he and Priam have achieved a grass-like state of "a necessarily communicating world" by slipping out of their prior identities.⁷³ The loosening of the fixed boundaries of the subject unleashes conflicting energies – toward becoming-animal as well as becoming-grass – and the contours of this concept of becoming require continuing practical and theoretical diligence. As Adorno might say, were he resurrected as a Deleuzian: the becoming does not go into its concept without remainder.

Conclusion: still outside the walls

Achilles will never enter Troy. He will die without ever conquering the city – on this point, Zeus and the other gods are adamant – and cosmic order is maintained in Homer's imagined world by his "untimely" death. But Achilles had never really been a part of the Achaean "city" either, sitting apart from the main host with his Myrmidons, and then, for most of the *Iliad*, withdrawing entirely from the Greek cause as he abstains from battle. Indeed, the secondary scholarship has highlighted Achilles' isolation from the Greeks, through the common practice of referring to the colloquy in Book IX, where Odysseus et al. attempt to convince Achilles to return to the fight, as the "Embassy Scene" – as if Achilles' camp were a foreign destination for the other Greeks. Achilles stands as the untimely, isolated, and bestial Other of the Achaeans, whose presence simultaneously offends against the Trojans, the Greeks, the gods, and *themis*...and yet this man/not-man is also "best of the Achaeans." What lessons can be gleaned from the "best" who is inseparably an outsider, and whose power lies in the becoming-animal that radicalizes his isolated status?

I began this essay with a group of animal rights protesters standing outside the walls of a slaughterhouse. They stand in Achilles' stead, where Deleuze and Guattari place the "[s]orcerers [who] have always held the anomalous position, at the edge of the fields or woods. They haunt the fringes. They are at the borderline of the village, or *between* villages".⁷⁴ But they share more with Achilles than just the

⁷² Homer, *The Iliad* or *Homer*, XXIV. 560, 567-70, 572.

⁷³ Deleuze; Guattari, *A Thousand Plateaus*, p. 280.

⁷⁴ Deleuze; Guattari, *A Thousand Plateaus*, p. 246.

haunting of boundary-spaces. If Achilles is likened to a father lion, raging against the humans who have stolen his children, the protesters also cry out for the return of animal children, though in this case calves instead of lions. Like Achilles, they also long for an end to strife and anger, and yet they too are pushed to use their own anger in the service of this longing. And perhaps most importantly, in their opposition to animal agriculture, they stand against a foundational principle of the social order (i.e. that humans are persons and animals are things), just as Achilles' unleashed animality threatens the cosmos so much that the entire Olympian pantheon must descend to Troy to fight. Achilles struggles against a destiny that ordained he would never enter Troy, while the protesters struggle against a biopolitical order that premises the creation and maintenance of human life on the continuous destruction and processing of animal bodies into infinity.

And yet, raised as we are in the wake of the Civil Rights movement, it is difficult for the protesters to take the next step with Achilles, and give in to the becoming that their rage might call forth. Here, another parallel might be made with Achilles, taking up the connection Deleuze and Guattari suggest between becoming-animal and "becoming-imperceptible." Achilles may believe that he will obtain glory through killing Hektor, but when he finally returns to fight, all that he can think of is revenge for Patroklos. He no longer fights as an individual who wants either to preserve himself or to create a reputation that will outlast him, but instead seeks only to vent his rage on the one he believes has wronged him – his futurity and identity have been shorn from him, and there is no self beyond (or behind) his affective states. He no longer cares about himself in the way that he had previously, and it is just this kind of gestalt-switch that Deleuzeans Michael Hardt and Antonio Negri see as politically generative today:

The revolutionary process of the abolition of identity, we should keep in mind, is monstrous, violent, and traumatic. Don't try to save yourself – in fact, your *self* has to be sacrificed! This does not mean that liberation casts us into an indifferent sea with no objects of identification, but rather the existing identities will no longer serve as anchors. Many will pull back from the brink and try to stay who they are rather than dive into the unknown waters of a world without race, gender, or other identity formations. Abolition also requires the destruction of all the institutions of the corruption of the common we spoke of earlier, such as the family, the corporation, and the nation. This involves an often violent battle against the ruling powers and also, since these institutions in part define who we now are, an operation surely more painful than bloodshed. Revolution is not for the faint of heart. It is for monsters. You have to lose who you are to discover what you can become.⁷⁵

All that is missing from Hardt and Negri's formulation is to add species to the list of identity formations that must be given up. Learning "posthuman courage" from a monstrous Achilles would mean learning to let go of oneself, especially of one's certainties about the proprieties of political strategy. Berserkers are tragic figures, it is true, but they are also powerful ones. States certainly understand the benefits of harnessing the "war machine," and have understood this for a long time. Perhaps allowing ourselves to take the full measure of this tragic knowledge is also a part of posthuman courage.⁷⁶

⁷⁵ Hardt; Negri, *Commonwealth*, pp. 339-340.

⁷⁶ There are a host of practicalities that I am glossing over here, not least among them being the difficulties of counter-hegemonic action in an era when lawfully opposing fracking is enough to land one on a government watch-list.

Are there limits to my appropriation of Achilles? Certainly, I do not recommend an entire transformation into a werewolf for these animal rights activists. But by forsaking the *lussa* of Achilles too readily, I do fear that they (and we) are robbed of a power to augment the capacity to act.⁷⁷ I am aware of the irony in taking Achilles – the man who says there are no contracts between lions and men, who likens himself to a ravaging predator – as an exemplar for a group of protesters trying to free cattle (who, after all, are preyed upon by lions).⁷⁸ Bad enough, Gary Steiner might say, to look to Deleuze and Guattari for any help with animals,⁷⁹ but even worse to make a monstrous coupling of postmodernism and berserker militarism! One way of rethinking the irony is to note (as I have above) that when Achilles makes these statements he is himself a bit of an ironist, since he inhabits the *lion's* position in the imagined lion/human contractual situation – he may say lions and men share nothing in common, but he says so while thinking himself into the lion's perspective. But the larger irony, of predatory- becomings invoked to bring an end to human predation, stems from a tension that I would not dismiss, but which I do not believe to be fatal either. It IS perhaps a problem if we take the protesters as representatives of a deontological AR tradition indebted to Kant and Rawls,⁸⁰ but if they are considered under the larger umbrella of posthumanism, as I would counsel, there is no reason to think the contradiction a fundamental one. If it isn't too precious to coin a term, I would say this is something like a "performative noncontradiction" – what appears to be a contradiction in theory is shown to not be contradictory in practice. I have mentioned Abbey's "Monkey-Wrench Gang" already, where we can see a literary instantiation of this performative in Abbey's depiction of the former Green Beret berserker-turned-environmentalist George Hayduke. Another imagined character, this one from an anime film, comes even closer to my hybrid version of Achilles, in Hayao Miyazaki's *Princess Mononoke*. San, a human girl raised by wolves, wages a pitiless war against the humans who are destroying her forest in order to produce iron ore (like Achilles, she too is attempting to storm a city's walls, and like Achilles, she too largely fails). But there is no need to stay in the realm of fiction. Whether we think of the battles involving Greenpeace's ship Rainbow Warrior, or Dave Foreman's Earth First!, or the many other direct action campaigns on behalf of ecological justice or animal rights, we can see activists whose practice inhabits precisely the liminal zone occupied by Achilles.⁸¹ I do not know if these actions are helping to pave the way to a better future, and I certainly do not say that more Gandhian methods are to be avoided. In thinking about the disposition necessary to continue the struggle, however, I think that a

⁷⁷ Braidotti, *The Posthuman*.

⁷⁸ The earlier version of me would have taken the irony all too seriously. I am now arguing against what I argued in my dissertation, where I focused almost entirely on Achilles as a negative exemplar of a kind of animality that is sacrificed in order to preserve political stability. While there were intimations of a more productive Achilles in that work, at the time I could not get past Achilles' brutality to see what to reclaim in him.

⁷⁹ Steiner, *Animals and the Limits of Postmodernism*.

⁸⁰ Regan, *The Case for Animal Rights*.

⁸¹ I grant that these modern exemplars are far-removed from the particular context of Homer's world, but I do not see this as disqualifying their connection with the becomings I see enacted therein. Deleuze and Guattari themselves freely move back and forth across a wide variety of contexts, e.g. from the "leopard-man" warrior societies of ancient Africa to medieval Christian demonology to the music of Boulez to the novels of Virginia Woolf to the modern state apparatus and its "war machine" (see Deleuze; Guattari, *A Thousand Plateaus*, fns. 11, 28, 84, 87).

reconsideration of the epic tradition – which was never the bastion of humanism some thought it to be – may yet serve us well.

I will leave the final words for a classicist of the older generation, Cedric Whitman, who says this of Achilles:

The highest heroes are not men of delusion. They are men of clarity and purity, who will a good impossible in the world and eventually achieve it, through suffering, in their own spiritual terms. It is the will to the impossible which resembles delusion until the terms are found in which it is possible. In the end, Achilles and Patroclus do stand in the aura of isolated victory and immortal friendship which Achilles envisioned; but instead of being the ones to survive, they were the ones to die... The absolute and the human meet, but only after death... The absolute is the ability and right of the heroic individual to perceive – or better, to conceive – law for himself, and then prove his case by action.⁸²

⁸² Whitman, *Homer and the Heroic Tradition*, pp. 199-200, 213.

References

- ABBEY, Edward. *The Monkey Wrench Gang*. New York: Harper Perennial, 2006 [1975].
- BEHAL, Stan. Animal rights activists target Toronto slaughterhouse. *Toronto Sun*, Toronto, 06 nov. 2014. Available in: <http://www.torontosun.com/2014/11/06/animal-rights-activists-target-toronto-slaughterhouse>.
- BERNADETTE, Seth. Achilles and the Iliad. *Hermes*, v. 91, p. 1-16, 1963.
- BESPALOFF, Rachel. *On the Iliad*. Transl. Mary McCarthy. Princeton: Princeton University Press, 1970.
- BRAIDOTTI, Rosi. *The Posthuman*. London: Polity, 2013.
- COSGROVE, Ben. American Atrocity: Remembering My Lai. *Time*, Mar. 13, 2013. Available in: <https://time.com/3739572/american-atrocity-remembering-my-lai/>.
- CUNLIFFE, Richard J. *A Lexicon of the Homeric Dialect*. Norman: University of Oklahoma Press, 1977.
- DELEUZE, Gilles. *Difference and repetition*. New York: Columbia University Press, 1994.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *A Thousand Plateaus: capitalism and schizophrenia*. Transl. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- DONALDSON, Sue; KYMLICKA, Will. *Zoopolis: a political theory of animal rights*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- HABERMAN, Clyde. Like War Itself, Effects of War Are Hell: Ask the Greeks. *The New York Times*, Sept. 18, 2008. Available in: <https://www.nytimes.com/2008/09/19/nyregion/19nyc.html>.
- HARAWAY, Donna. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Commonwealth*. Cambridge, MA: Belknap Press, 2009.
- HEDGES, Chris. *War is a force that gives us meaning*. New York: Public Affairs, 2002.
- HOMER. *The Iliad of Homer*. Transl. Richmond Lattimore. Chicago: University of Chicago Press, 1961.
- HOMER. *Iliad*. Transl. Stanley Lombardo. Indianapolis: Hackett Publishing, 1997.
- KAPLAN, Janice. Denis O'Hare talks about one-man show An Iliad. *The Daily Beast*, 25 mar. 2012. Available in: <https://www.thedailybeast.com/denis-ohare-talks-about-one-man-show-an-iliad/>.
- LAVECK, James. Let's not give up before we even get started: why today's animal advocates should be inspired by the English anti-slavery movement. In: SORENSON, John (org.). *Critical animal studies: thinking the unthinkable*. Toronto: Canadian Scholars' Press, 2014.
- LECLERC, Marie-Christine. The Strange Death of Patroklos. *Diogenes*, v. 46, n. 1, 1998.
- LESLIE, Margaret. In Defence of Anachronism. *Political Studies*, v. 18, n. 4, p. 433-447, dez. 1970.
- LONSDALE, Steven. *Creatures of speech: lion, herding, and hunting similes in the Iliad*. Stuttgart: B. G. Teubner, 1990.
- MANSFIELD, Harvey. *Manliness*. New Haven: Yale University Press, 2006.

- MUELLNER, Leonard. *The anger of Achilles: menis in Greek epic*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- NAGY, Gregory. *The best of the Achaeans*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979.
- NAGY, Gregory. *Homeric questions*. Austin: University of Texas Press, 1996.
- NAGY, Gregory. *The ancient Greek hero in 24 hours*. Cambridge, MA: Belknap Press, 2013.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Human, all too human: a book for free spirits*. Transl. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- PARRY, Adam. The Language of Achilles. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 87, p. 1-7, 1956.
- PRINCESS MONONOKE. Direção: Hayao Miyazaki. Estúdio: Studio Ghibli, 1997. 1 DVD.
- REDFIELD, James. *Nature and culture in the Iliad: the tragedy of Hector*. Durham, NC: Duke University Press, 1994.
- REGAN, Tom. *The case for animal rights*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- RORTY, Richard. Thugs and Theorists: A Reply to Bernstein. *Political Theory*, v. 15, n. 4, p. 564-580, 1987.
- SHAY, Jonathan. *Achilles in Vietnam: combat trauma and the undoing of character*. New York: Scribners, 1994.
- SLATKIN, Laura. *The power of Thetis: allusion and interpretation in the Iliad*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- STEINER, Gary. *Animals and the limits of postmodernism*. New York: Columbia University Press, 2013.
- VANDIVER, Elizabeth. *Stand in the trench, Achilles: classical receptions in the British poetry of the Great War*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- WEIL, Simone. The Iliad, or The Poem of Force. Transl. Mary McCarthy. *Chicago Review*, v. 18, n. 2, p. 5-30, 1965.
- WEISBERG, Zipporah. The Trouble with Posthumanism: Bacteria Are People Too. In: SORENSON, John (org.). *Critical animal studies: thinking the unthinkable*. Toronto: Canadian Scholars' Press, 2014.
- WHITMAN, Cedric. *Homer and the heroic tradition*. Cambridge: Harvard University Press, 1963.
- WOLFE, Cary. *What is posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.



Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

DOSSIÊ ESPECIAL

UNA LECTURA DIFRACTIVA DEL SACRIFICIO, LA RECIPROCIDAD (NEGATIVA) Y LA RESISTENCIA DE LOS ANIMALES MÁS-QUE-HUMANOS*

*A DIFFRACTIVE READING OF SACRIFICE, (NEGATIVE) RECIPROCITY, AND MORE-THAN-HUMAN ANIMAL RESISTANCE**UMA LEITURA DIFRACTIVA DO SACRIFÍCIO, DA RECIPROCIDADE (NEGATIVA) E DA RESISTÊNCIA DOS ANIMAIS MAIS-QUE-HUMANOS*Surama Lázaro Terol Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid,
Espanha

* Empleo la expresión animales más-que-humanos como forma de desestabilizar (no invertir) las jerarquías humano / nohumano, también alude a ir más allá de lo humano, descentrarlo.

Este artigo integra a pesquisa de doutorado que resultou na tese intitulada En el enredo de la animalidad. Una etnografía multilocalizada sobre la producción de lo animal y lo humano, defendida em 2025. A pesquisa contou com o apoio de um contrato predoctoral (FPI) da Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Espanha, no período de 2021 a 2025.

Submetido em: 29/07/2025

Aceito em: 16/12/2025

Publicado em: 09/01/2026

Como citar: LÁZARO TEROL, Surama. Una lectura difractiva del sacrificio, la reciprocidad (negativa) y la resistencia de los animales más-que-humanos. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e60726, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.60726

Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Resumen

Partiendo de la premisa de que lo (que se dice) animal o humano no preexiste a las relaciones en las que emergen tales categorías, se ha llevado a cabo una investigación que explora cómo éstas se producen de forma situada. Desde ese marco investigativo y desde el de los estudios críticos animales, se analizan las nociones de sacrificio, reciprocidad y resistencia atendiendo a los modos en que opera la dominación animal. La metodología se sustenta en una etnografía multilocalizada en contextos antiespecistas y de luchas indígenas, tomando como marco teórico el realismo agencial de Barad y un enfoque difractivo. Dado que distintas prácticas sacrificiales (rituales, caza, ganadería) son significadas en marcos de reciprocidad reivindicando el consentimiento que los animales más-que-humanos darían de su propia muerte, se propone la reciprocidad negativa para dar cuenta de la coerción, la manipulación o la violencia, y metodologías orientadas a comprender las vivencias de los animales más allá de las significaciones humanas. Percibir a otro, animal o animalizado, como incapaz de resistir intencionalmente puede legitimar su dominación. A su vez, reconocer la intencionalidad de los animales cuando desobedecen o resisten a condiciones de explotación puede ser presentado como muestra de su colaboración con los sistemas que los explotan.

Palabras clave

Resistencias animales; reciprocidad negativa; sacrificio; estudios críticos animales.

Abstract

Starting from the premise that what is (said to be) animal or human does not preexist the relations in which such categories emerge, research has been conducted to explore how these are produced in situated ways. From this investigative framework and critical animal studies, the notions of sacrifice, reciprocity, and resistance are analyzed by examining how animal domination operates. The methodology is based on multi-sited ethnography in antispeciesist contexts and indigenous struggles, taking Barad's agential realism and a diffractive approach as theoretical framework. Given that different sacrificial practices (rituals, hunting, livestock farming) are signified within frameworks of reciprocity claiming the consent that more-than-human animals would give to their own death, negative reciprocity is proposed to account for coercion, manipulation or violence, and methodologies oriented toward understanding animal experiences beyond human significations. Perceiving another, animal or animalized, as incapable of intentional resistance can legitimate their domination. In turn, recognizing animal intentionality when they disobey or resist conditions of exploitation can be presented as evidence of their collaboration with the systems that exploit them.

Keywords

Animal resistance; negative reciprocity; sacrifice; critical animal studies.

Resumo

Partindo da premissa de que o (dito) animal ou humano não preexiste às relações nas quais tais categorias emergem, desenvolveu-se uma investigação que explora como essas categorias são produzidas de forma situada. A partir desse enquadramento investigativo e dos estudos críticos animais, analisam-se as noções de sacrifício, reciprocidade e resistência, considerando os modos pelos quais opera a dominação animal. A metodologia fundamenta-se em uma etnografia multilocalizada em contextos antiespecistas e de lutas indígenas, tomando como marco teórico o realismo agencial de Barad e uma abordagem difrativa. Dado que diferentes práticas sacrificiais (rituais, caça, pecuária) são significadas em marcos de reciprocidade que reivindicam o consentimento que os animais mais-que-humanos dariam à própria morte, propõe-se a noção de reciprocidade negativa para dar conta da coerção, da manipulação ou da violência, bem como metodologias orientadas a compreender as vivências dos animais para além das significações humanas. Perceber o outro, animal ou animalizado, como incapaz de resistir intencionalmente pode legitimar sua dominação. Por sua vez, reconhecer a intencionalidade dos animais quando desobedecem ou resistem a condições de exploração pode ser apresentado como uma demonstração de sua colaboração com os sistemas que os exploram.

Palavras-chave

Resistências animais; reciprocidade negativa; sacrifício; estudos críticos animais.

Introducción¹

Tomando un fragmento de una investigación etnográfica, en este texto se exploran las nociones de sacrificio, reciprocidad y resistencia desde la perspectiva de los estudios críticos animales (en adelante ECA). En tanto este campo de estudios surge demarcándose de orientaciones pretendidamente apolíticas que acaban omitiendo o avalando la dominación animal,² es clave atender al modo en qué ésta opera. Como apunta el politólogo y filósofo Iván Darío Ávila Gaitán,³ la dominación animal es sistemáticamente (re)producida a través del especismo antropocéntrico, esto es, de un orden tecno-bio-físico-social basado en la dicotomía jerárquica humano/animal. Dicha jerarquización produce lo animal como el lado deficiente de lo humano, pero lo (que se dice) animal o humano no está dado de antemano o, dicho de otro modo, no preexiste a las relaciones en las que emergen tales categorías. Esta premisa es central en el realismo agencial de Karen Barad, quien señala la necesidad de tomar un punto de partida analítico que no dé por hecho lo que hay en cada lado de las relaciones de equivalencia; poniendo el foco en los cortes que constituyen diferencialmente lo animal y lo humano, así como en las exclusiones que producen. Esto, señala Karen Barad, ha de hacerse antes de que se activen comparaciones que mantienen lo humano como eje referencial. En estos marcos, tanto las tácticas de deshumanización —que al marcar al otro como no humano (o como animal) lo hacen matable— como el rechazo de las comparaciones humano-animal apelando a la excepcionalidad humana “respaldan una posición ética y moral comprometida con el borrado”,⁴ haciendo incuestionable la matabilidad de quienes son producidos como no humanos. Si tomamos la contraparte, es decir, apoyarnos en las equivalencias entre humanos y animales para reivindicar derechos para los segundos, los problemas, advierte Barad, son similares. Respecto a lo cual podemos apuntar la idea implícita de que ciertas otredades animales no son matables porque (o en la medida en que) son como nosotras, un recorte marcaría otros límites de inclusión/exclusión.

En esta dirección, el filósofo Imanol López Barrios⁵ sigue al teórico social Dinesh Wadiwel (2015) para sostener que los discursos en torno al sufrimiento y el bienestar animal sólo pueden surgir en el marco de la dominación. Es decir, implica la presunción (y producción) de lo humano como entidad que decide, a partir de sus propios parámetros morales, qué vidas son moralmente relevantes para ser vividas, y qué tratos son juzgados injustos o crueles. Es la propia relación de dominación la que abre la posibilidad “de pensar la relación con los animales como un problema moral”.⁶ Su propuesta pasa por problematizar el sensocentrismo moral, comenzando por distinguir entre moral y ética. En sintonía con Gilles Deleuze, argumenta que la moral nos remite a una esencia sobre la que se construye un

¹ Alternaré el uso del femenino, del masculino y, puntualmente, de la e para referir a colectividades que incluyen distintos géneros.

² Best, *The rise of critical animal studies*; Ávila Gaitán, *El Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales como proyecto decolonial*.

³ Ávila Gaitán, *Especismo 50 años después*.

⁴ Barad, *Nature's queer performativity*, p. 123.

⁵ López Barrios, *Pero... ¿pueden resistir?*

⁶ López Barrios, *Pero... ¿pueden resistir?*, p. 245.

sistema de valores y juicios, mientras la ética es una exploración de los modos de existencia.⁷

Animales y humanos no son, por tanto, entidades con cualidades intrínsecas que hemos de identificar y describir, sino múltiples (id)entidades que se van (re)haciendo en relaciones y prácticas situadas, inseparables de condiciones sedimentadas que fijan cuerpos, discursos o modos de vida (y muerte) en un campo abierto de fuerzas. Estas premisas son la base de una investigación doctoral más amplia⁸ que explora cómo se produce lo animal y lo humano a partir de una etnografía multilocalizada en dos santuarios de animales⁹ ubicados en el Estado español con enfoque antiespecista, dos Centros de Protección Animal (en adelante CPA),¹⁰ una lof (comunidad) mapuche ubicada en lo que actualmente se conoce como la Patagonia argentina, y en las narrativas y vivencias de integrantes de un movimiento indígena conformado por mujeres y diversidades de género.¹¹ Aquí presento algunas escenas etnográficas de las localizaciones mencionadas sobre cómo las prácticas sacrificiales que involucran a animales más-que-humanos y la noción misma de sacrificio son percibidas, significadas y vividas. Estas narrativas y las referencias teóricas abordadas son leídas difractivamente. El enfoque difractivo, desarrollado por teóricas feministas y de los nuevos materialismos como Donna Haraway (1997), Iris van der Tuin (2014, 2016), Kaiser & Thiele (2014) o Barad (2007, 2014),

es menos un método de análisis que una práctica ontológicamente generativa de escritura performativa, una manera de leer textos, eventos o fenómenos uno al lado del otro de una manera que invita a la conexión, pero no coacciona deductivamente las conclusiones. A través de esta yuxtaposición intencional, el estudio difractivo subraya la indeterminación de los

⁷ Deleuze, 1980, citado en López Barrios, *Pero... ¿pueden resistir?*.

⁸ La investigación se llevó a cabo entre mediados de 2020 y finales de 2022 empleando metodología propia de la disciplina antropológica: entrevistas semiestructuradas presenciales y en línea, análisis de material gráficos-digital y revisión documental. La observación participante incluyó en los santuarios y CPA tareas de limpieza, alimentación, curas, rescates y campañas online; en el lof mapuche, convivencia; y en el movimiento indígena, apoyo a acciones comunicativas. Es fundamental aclarar que desde esta perspectiva multilocalizada no se ha procurado un análisis comparativo sobre las similitudes y diferencias entre movimientos animalistas y movimientos indígenas, ni tampoco es una etnografía sobre determinados grupos, sino sobre cómo se produce lo animal y lo humano en relaciones y prácticas situadas en estos contextos. Asumo que investigación y escritura no pueden desligarse de mi inscripción en múltiples posiciones (investigadora, activista, aliada...). Siguiendo la idea de que todo conocimiento es situado (Haraway, *Situated knowledges*), no he tratado de ocultar mis perspectivas para llegar a una suerte de *verdad objetiva*, sino que éstas son parte del análisis, y el distanciamiento metodológico se basa en mantener bajo control mis propias percepciones morales.

⁹ La denominación santuario de animales refiere espacios donde animales no-humanos que provienen de distintas formas de explotación, abandono o pérdida de hábitats encuentran un lugar definitivo donde vivir, cuidados acordes a sus necesidades y un marco de protección con respecto a las situaciones o contextos que suponen una amenaza para sus vidas. En el caso de los dos santuarios que han participado de esta investigación se centran, sobre todo, en aquellos considerados de consumo o de granja. El enfoque antiespecista de ambos santuarios conlleva la consideración de que las vidas de todos los animales tienen valor en sí mismas y para sí mismas, y no un valor de uso o consumo.

¹⁰ Los CPA son entidades municipales donde se gestiona la presencia de animales abandonados o perdidos en las calles. Se conforman en una compleja trama de normativas, de entidades públicas y privadas donde sensibilidades muy diversas, ponen en marcha prácticas de apropiación, uso, descarte, eliminación, cuidados, protección o rescate a la que los animales quedan sujetos.

¹¹ Muchas personas mapuche (indígenas en general), atraviesan actualmente procesos de recuperación territorial e identitaria que involucran maneras de habitar y hacer mundo que confrontan los avances extractivistas, dando continuidad al despojo que el pueblo mapuche ha sufrido desde las campañas militares de finales del siglo XIX, cuyas dinámicas de explotación persisten en los extractivismos actuales.

fenómenos relacionales y al hacerlo, amplía nuestra capacidad para imaginar prácticas de responsabilidad ética y política en la investigación social.¹²

La palabra sacrificio desde el punto de vista etimológico proviene del latín *sacrum + facere*, "hacer sagrado". En el marco del sacrificio las posiciones son múltiples y muestran distintos grados de agencia, pudiendo alguien sacrificarse, ser sacrificado o sacrificar a otros. La posibilidad de decidir el propio sacrificio indica que se ostenta cierta autonomía y permite situarlo en un marco de consenso o también, como veremos, de reciprocidad; mientras que disponer de alguien para su sacrificio, presentaría un marco de coerción o dominación ante el cual surge la resistencia. Cabe destacar que el sacrificio no necesariamente involucra la muerte física, aunque la inseparabilidad entre vida y muerte subyace en la idea de que ciertas entidades han de sacrificarse o ser sacrificadas para que otras puedan progresar. Y si bien, las entidades sacrificables no se limitan a aquellas clasificadas como animales, muchas de ellas, así como las consideradas menos que humanas, han ocupado históricamente ese lugar. También hay autorías que han llamado zonas de sacrificio,¹³ a territorios donde "los cuerpos y las vidas mismas devienen descartables y sacrificables".¹⁴ Se evidencia así la compleja multidimensionalidad que podemos rastrear siguiendo la noción de sacrificio.

La reciprocidad es un ítem ampliamente estudiado en antropología, aunque, como ha señalado Paul Nadasdy,¹⁵ ha prevalecido la renuencia a pensar en los animales como agentes capaces de involucrarse plenamente en relaciones sociales con humanos, lo que a su vez ha hecho que las narrativas indígenas sobre relaciones de reciprocidad con otros vivientes hayan quedado dentro de los límites epistemológicos y ontológicos de los antropólogos. Pero la discusión que propongo no busca discernir si los animales establecen relaciones sociales con humanos, sino analizar cómo los humanos interpretan, dentro del marco de la reciprocidad, el consentimiento que los animales estarían dando ante prácticas que implican su propia muerte, como la caza, la ganadería o los rituales sacrificiales. Es importante señalar que las alusiones a la reciprocidad no son exclusivas de las cosmologías indígenas estando también presentes en distintos contextos de cría y matanza de animales. Las tensiones morales se resuelven apelando a las obligaciones y compensaciones. Pero dada la marcada asimetría de unas relaciones recíprocas en las que una de las partes ha de entregar su propia vida, cabe preguntar ¿cómo se aborda la manipulación y la coerción involucradas en lo que es significado como consentimiento? La noción de reciprocidad negativa aporta una visión más amplia y permite identificar la confrontación de órdenes morales humanos en relación con otros animales. Pero sabiendo que los animales se adaptan y resisten a órdenes humanos, ¿cómo nos aproximamos a sus propias formas de hacer mundo? ¿Cómo se (des)legitiman las prácticas sacrificiales?

Para cerrar, una descripción etnográfica que menciona brevemente la resistencia de un caballo a participar de prácticas humanas es el punto de partida

¹² Rosiek; Adkins-Cartee, *Diffracting structure/agency dichotomies, wave/particle dualities, and the citational politics of settler colonial scholars engaging Indigenous studies literature*, p. 157.

¹³ Juskus, *Sacrifice zones*. El autor ha elaborado una genealogía de la noción de zonas de sacrificio desde los años 1970.

¹⁴ Svampa; Viale, *Maldesarrollo*, p. 84.

¹⁵ Nadasdy, *The gift in the animal*.

para plantear otras vías de reflexión que ponen en diálogo investigaciones sobre resistencias animales con otras pesquisas que, habiéndose enfocado en sociedades humanas, nos muestran mecanismos similares.

1. El sacrificio (ritual) en la literatura antropológica

El sacrificio ritual ha cosechado amplia atención en la literatura antropológica, siendo explicado como forma de mediación entre lo profano y lo sagrado, que sirve a la producción de órdenes y vínculos sociales y que, por supuesto, ha de comprenderse contextualmente. A continuación, se presenta una breve síntesis de algunos de los aportes más conocidos. Frazer¹⁶ lo vinculó con la renovación y la expiación, Tylor¹⁷ lo interpretó como intercambio entre lo humano y lo divino mientras, y Evans-Pritchard¹⁸ como una vía de comunicación con el mundo espiritual que, además, servía para resolver conflictos sociales. René Girard¹⁹ a través de la teoría del chivo expiatorio planteó que la violencia social se canaliza hacia la víctima sacrificial en vez de hacia la sociedad. Desde perspectivas sociológicas, Durkheim²⁰ destacó su función en la cohesión social al reafirmar creencias compartidas, mientras Hubert y Mauss²¹ lo concibieron como modo de actuar sobre lo sagrado, ampliando el foco a los procesos rituales y su simbolismo. Levi-Strauss lo entendió como mediación entre lo sagrado y lo profano, apuntando que "crea un déficit de contigüidad e induce por la intención de la plegaria el surgimiento de una continuidad compensadora en el plano de la creencia inicial sentida por el sacrificador".²² Así, las continuidades que vienen a representar los sistemas simbólicos involucrados en los rituales sacrificiales, para Levi-Strauss serían falsas desde un punto de vista objetivo. Frente a tendencias universalizantes, Talal Asad²³ ha enfatizado la necesidad de analizar categorías y símbolos rituales contextualmente, mientras otras autorías han incidido en las realidades tangibles que estas prácticas constituyen más allá de las representaciones simbólicas.²⁴

Entre los estudios más recientes me enfocaré en la investigación etnográfica de Radhika Govindrajan²⁵ en los Himalayas Centrales de la India. En su libro *Animal Intimacies*, la autora recoge cinco relatos sobre relaciones interespecies y aborda la compleja red de cuidados, violencias y dilemas éticos que vinculan el parentesco y las prácticas sacrificiales. Su trabajo resulta especialmente pertinente porque en su análisis sobre el sacrificio de animales deja entrever las tensiones morales y analíticas en torno a la noción de reciprocidad que desarrollaré en el siguiente punto. En el segundo capítulo de su libro, Govindrajan explora el significado del athwar, un ritual en el que se sacrifican ocho animales en honor a la diosa Ma Kalika. Neema, cumpliendo la promesa de agradecer por el éxito militar de su esposo, cría

¹⁶ Frazer, *La rama dorada*.

¹⁷ Tylor, *Primitive culture*.

¹⁸ Evans-Pritchard, *The meaning of sacrifice among the Nuer*.

¹⁹ Girard, *The scapegoat*.

²⁰ Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*.

²¹ Hubert; Mauss, *Sacrifice*.

²² Levi-Strauss, *El totemismo en la actualidad*, p. 327.

²³ Asad, *Genealogies of religion*.

²⁴ Turner, *The ritual process*; Bloch, *Prey into hunter*; Taussig, *Shamanism, colonialism, and the wild man*.

²⁵ Govindrajan, *Animal intimacies*.

y cuida durante dos años a ocho cabras que posteriormente ofrenda en el Navratri, una importante ceremonia hindú. El sobrino de Neema que ha venido de visita desde EE.UU. se rehusa a comer la carne del animal sacrificado expresando su consternación por la violencia del acto sacrificial. Cuestionando las justificaciones religiosas, pregunta por qué no ofrendan vegetales. Neema le responde que en la antigüedad las deidades solo se conformaban con sangre, y argumenta que si el sacrificio de las cabras tiene un valor profundo es porque ella se ha esforzado criándolas desde el amor maternal (mamta), como hijas. Su sobrino replica que ese amor maternal no le impide enviarlas a la muerte en lugar de a sus hijos. Por otra parte, Govindrajan observa que el rechazo hacia las prácticas sacrificiales no se limita a los activistas por los derechos animales, ya que grupos reformistas hindúes, como la *Arya Samaj* o la *All-World Gayatri Pariwar* las consideran obsoletas, bárbaras e influenciadas por religiones "foráneas", como el islam, que deben ser erradicadas para restaurar un hinduismo más auténtico y no violento. Además, la autora percibe una fuerte generización en las prácticas de crianza, ya que las mujeres son las encargadas de los cuidados de las cabras, teniendo que cargar forraje y agua y recorrer largas distancias a pie acompañándolas a lugares con pasto. Estas labores derivan en dolores crónicos y fatiga ocupándoles la mayor parte del día, por lo que afirman que dedican más tiempo a la crianza de las cabras que a la de sus propios hijos.

La etnógrafa sigue indagando y al preguntar a una mujer sobre el significado del "verdadero sacrificio" ésta le responde que, antiguamente, los dioses exigían sacrificios humanos y eran los niños quienes morían voluntariamente para salvar a sus padres. Al decir que hoy en día sacrifican animales en vez de niños, la mujer puntualiza que no es tan distinto, ya que con la crianza se siente a los animales como hijos. La mujer agrega que el temblor de los animales antes de ser sacrificados indica que aceptan morir voluntariamente para pagar por los cuidados que han recibido. Observando las contradicciones que suponen las prácticas de crianza y sacrificio, Govindrajan describe pequeños gestos que, pudiendo ser insuficientes, considera que abren posibilidades de un parentesco ético en medio de la violencia, como las lágrimas fugaces de Neema ante la muerte de la cabra que ha criado y llevado a sacrificar. El gurú que murmura una oración antes de cada sacrificio. El anciano que registraba en un cuaderno cada cabra sacrificada por su familia para ser consciente del número de muertes del que era responsable. O la joven que lloraba al recordar las cabras que había criado y visto sacrificadas y su voto de no volver a sacrificar a un animal.

A partir de estos gestos, la autora destaca que "las relaciones sacrificiales están marcadas por prácticas de cuidado, atención y reciprocidad".²⁶ Me detendré en esta noción, la de reciprocidad, vinculando con un debate más amplio la escena en la que la autora recibe la explicación de que el temblor de los animales antes del sacrificio es un signo de que consienten morir voluntariamente como pago por los cuidados recibidos, una muerte que, en tiempos antiguos, asumían, también de manera voluntaria, las niñeces.

²⁶ Govindrajan, *Animal intimacies*, p. 36.

2. Tensiones en torno a la reciprocidad y el consentimiento

La reciprocidad ha sido un tema central en el análisis antropológico, contribuyendo a la comprensión de la imbricación de distintas formas de intercambio en el parentesco, la economía y los órdenes morales. Sin embargo, en estos desarrollos teóricos, los animales no-humanos han aparecido principalmente como objetos de intercambio entre sociedades humanas o como referentes simbólicos. Nadasdy²⁷ considera que, bajo la premisa de que la reciprocidad, por ser un acto social, solo puede darse "entre seres sociales que participan activa y conscientemente en el proceso de intercambio"²⁸ ha prevalecido la renuencia a pensar a los animales como agentes capaces de involucrarse plenamente en relaciones sociales con humanos. Y esto ha supuesto que las narrativas indígenas sobre relaciones de reciprocidad con otros vivientes, al ser interpretadas desde los límites epistemológicos y ontológicos de los investigadores, hayan sido frecuentemente descartadas como realidades que no existen. Precisamente, la propuesta de Nadasdy en su artículo *The Gift in the Animal: The Ontology of Hunting and Human-Animal Sociality* consiste en pensar las experiencias indígenas sin categorizarlas como creencias o metáforas, sino como realidades que, desde nuestras concepciones del mundo, no hemos aprendido a percibir o se nos ha dicho que no existen.²⁹

La discusión que planteo aquí no es acerca de si los animales más-que-humanos se implican en relaciones sociales con humanas, sino en cómo se interpreta que otorgan (o no) su consentimiento ante prácticas humanas que, en última instancia, implican darles muerte. En la etnografía de Govindrajan, el temblor de las cabras antes de ser sacrificadas es interpretado como un signo de que voluntariamente consienten pagar con su vida por los cuidados recibidos. De manera similar, en el trabajo de Nadasdy, las prácticas de caza de los pueblos indígenas se entienden como una red de intercambios recíprocos, donde las presas no son tomadas por la fuerza, sino que ellas mismas se ofrecerían a los cazadores. A su vez, este *regalo* conlleva obligaciones morales, prescripciones y rituales.

La cuestión del intercambio recíproco y el consentimiento no es exclusiva de las cosmologías indígenas. El artículo de Nadasdy, en particular, ha sido citado en diversas investigaciones sobre contextos de cría y matanza de animales. Brad Weiss,³⁰ por ejemplo, estudia los programas de cría y sacrificio de cerdos en el Piamonte de Carolina del Norte contemporáneo, explorando cómo las personas participan en la reinención de alimentos mediante prácticas consideradas auténticas, que en este caso producen "cerdos reales" con una "carne deliciosa" y "poseedores de un carácter auténtico".³¹ En este contexto, la noción del *don* en Mauss es invocada para afirmar que la matanza de cerdos implica obligaciones morales. Por su parte, Eimear McLoughlin³² analiza la memoria visual a partir de

²⁷ Nadasdy, *The gift in the animal*.

²⁸ Nadasdy, *The gift in the animal*, p. 29.

²⁹ Nelson, citado en Nadasdy, *The gift in the animal*, p. 37.

³⁰ Weiss, *Real pigs*.

³¹ Weiss, *Real pigs*, p. 4.

³² McLoughlin, Casey, On "Finishing".

las fotografías de John Casey para comprender la relación de este granjero irlandés con los animales que cría. Al examinar este contexto, atravesado por la moral católica irlandesa, McLoughlin retoma las argumentaciones de Nadasdy y enmarca en la reciprocidad las contradicciones y tensiones que experimenta Casey al percibir a los animales que cuida como seres individuales con personalidad y, al mismo tiempo, como mercancías destinadas al matadero. Asegurar que tengan una "vida feliz" emerge como una obligación moral derivada del *don* recibido, así como una estrategia para apaciguar sus sentimientos de culpa.

Se puede observar que las tensiones morales se resuelven apelando a obligaciones y compensaciones. Pero la marcada asimetría de unas relaciones recíprocas en que una de las partes ha de *dar* su vida entera nos lleva a preguntarnos por las formas de manipulación o coerción que podrían estar involucradas en lo que se interpreta como consentimiento. Precisamente, Will Kymlicka y Sue Donaldson (2015), al profundizar en las tensiones entre derechos animales y derechos indígenas, se preguntan "¿cómo sabemos si las relaciones actuales [con otros animales] son mutuas en lugar de forzadas?".³³ Consideran que la argumentación de Nadasdy que presenta la caza no como un acto violento, sino como una red de reciprocidad a largo plazo, es un planteamiento irreconciliable con la perspectiva de los defensores de los derechos animales, quienes sí entienden la caza como un "proceso violento en virtud del cual los cazadores toman la vida de los animales por la fuerza".³⁴

Kymlicka y Donaldson, sin ignorar la diversidad de contextos e interpretaciones sobre la posible aceptación o rechazo de ciertas condiciones por parte de los animales, destacan aquellos casos en los que se patentiza su resistencia a ser cazados. Un ejemplo son los gritos de las ballenas grabados por la organización *Sea Shepherd*, que al evidenciar cómo luchan por su vida cuando son cazadas desmentiría la afirmación de los Makah sobre su entrega voluntaria. Otro caso es el de los búfalos que, al ser acorralados por los Blackfoot, optan por arrojararse por un precipicio antes que dejarse cazar. Así, lo que Kymlicka y Donaldson argumentan es que, de aceptarse la idea de un consentimiento dado por los animales, al igual que se haría con humanas que excepcionalmente podrían dar su vida (por ejemplo, por un ser querido) habría que demandar evidencia real del consentimiento dado. Y problematizan esta cuestión porque

los mitos del consentimiento se invocan regularmente para justificar la explotación animal en las granjas industriales y laboratorios de la sociedad dominante. Si los aborígenes pueden afirmar que la ballena consiente ser cazada, ¿cómo podemos impedir que los investigadores médicos digan que los beagles consienten ser inyectados con virus letales?³⁵

En estos trabajos, estamos viendo el desplazamiento y ajuste de las nociones de reciprocidad y consentimiento entre contextos de caza indígena, cría con fines sacrificiales en un marco religioso y diversas formas de cría comercial. Sin embargo, Tim Ingold (2000) marcó una clara distinción entre las relaciones basadas en la confianza, que los cazadores-recolectores establecen con los

³³ Kymlicka; Donaldson, *Animal rights and Aboriginal rights*, p. 177.

³⁴ Nadasdy *apud* Kymlicka; Donaldson, *Animal rights and Aboriginal rights*, p. 178.

³⁵ Kymlicka; Donaldson, *Animal rights and Aboriginal rights*, p. 179.

animales, y las relaciones pastorales, fundamentadas en la dominación. Para el antropólogo, "la esencia de la confianza es una combinación peculiar de autonomía y dependencia".³⁶ Cualquier intento de establecer condiciones u obligaciones que el otro deba cumplir, o de imponer la propia voluntad —sea por la fuerza o mediante formas sutiles de manipulación—, niega la autonomía de aquel del que se depende y supone una traición. Desde estas premisas, Ingold señala que en las relaciones pastorales los animales no tienen capacidad de corresponder, sino que dependen de la autoridad patriarcal del amo humano. En contraste, la confianza (trust) que caracteriza las relaciones entre cazadores y presas involucra la participación voluntaria de los agentes. Los animales no están ahí simplemente para que el cazador los encuentre y capture, sino que se presentan ante él. Esto difiere de tener confianza (confidence) en que una naturaleza externa proveerá los recursos necesarios para la subsistencia. Desde esta perspectiva, Ingold califica los encuentros entre cazador y presa como no violentos, ya que el animal no es coaccionado, puede negarse y, si el cazador intentara tomar su vida por la fuerza, traicionaría la voluntad de dar, y supondría que los animales lo abandonarían.

Al situar la dominación en las relaciones con animales domesticados y la confianza en las relaciones entre cazadores-recolectores y sus presas, Ingold coincide en gran medida con el planteamiento de Nadasdy sobre la reciprocidad en la caza indígena. Sin embargo, Nadasdy rechaza la contraposición entre reciprocidad y dominación que proponen Tanner (1979) y Brightman (1993). Estos autores, tras estudiar las relaciones de los Mistassini Cree y los Rock Cree, respectivamente, concluyeron que las prácticas de engaño y coerción que acompañan la caza contradecían los principios de reciprocidad y, por ello, la contrapusieron con la dominación. En este punto donde Nadasdy señala que ambos principios —reciprocidad y dominación— han sido observados en las relaciones de pueblos cazadores de todo el mundo con sus presas, incluyendo su propia experiencia con los Kluane. Y concluye que no son aspectos separados ni opuestos, sino que forman parte de un todo y son perfectamente compatibles con la noción antropológica de reciprocidad. Esto se debe a que la reciprocidad no se limita a relaciones igualitarias o altruistas, sino que abarca elementos como el interés propio, la desigualdad, la competitividad e incluso la depredación, siendo menos común el puro altruismo.

Entonces, si aceptamos que el engaño, la coerción y la dominación forman parte de las relaciones de reciprocidad que los pueblos cazadores mantienen con sus presas o en los sacrificios rituales presentados por Govindrajan, ¿por qué es tan relevante el consentimiento del animal o presentar el acto de matar como algo no violento porque es consensuado? La discusión sobre estas nociones involucra moralidades divergentes y enreda las interpretaciones que los antropólogos y las personas con las que éstos estudian hacen de sus relaciones con animales más-que-humanos. Pero lo que estoy cuestionando no es lo que piensan de sus propias prácticas las personas con quienes estudiamos las antropólogas, sean indígenas o no, donde quiero llegar es a los límites de la reciprocidad como categoría analítica y, más específicamente, en relación con otros aspectos como el consentimiento, la coerción o la violencia. Lo diré de otro modo, si asumimos que las redes de reciprocidad o de intercambio entre humanas y otros animales abarcan relaciones

³⁶ Ingold, *The perception of the environment*, p. 69.

que no son igualitarias ni benéficas para todas las partes, que hay engaño, dominación y violencia, cabe dar cuenta de cómo se producen y significan. Y es aquí donde la noción de reciprocidad negativa, que no ha gozado de tanta atención analítica, y menos aún para abordar relaciones con otros animales, se presenta como un término clave.

3. La reciprocidad negativa

Paz Moreno Feliu³⁷ ha examinado la reciprocidad negativa a partir de una descripción etnográfica de las relaciones que se producían entre los internos del campo de concentración de Auschwitz. Considerando el referente moral un elemento primordial para diferenciar la reciprocidad del intercambio, la antropóloga incide en que “la reciprocidad negativa no debe plantearse en términos de la ausencia o la transgresión de unas relaciones recíprocas consideradas armónicas y benéficas”.³⁸ Para ella el potencial de la reciprocidad como categoría analítica radica en articular los aspectos positivos, negativos y las escalas intermedias. En tanto la reciprocidad se sustenta en una moralidad compartida, la quiebra, transformación o suspensión de ese orden moral han de entenderse como parte de la reciprocidad y, por tanto, se han de examinar simultáneamente. En el caso específico que examina Moreno Feliu, se observa que la supervivencia en condiciones extremas forzaba a ciudadanos ordinarios a adaptarse al quiebre de los valores morales que conocían. En este contexto, el término *organizar* se empleaba para referir actos en los que la apropiación de bienes podía, por ejemplo, significarse como redistribución si se tomaba algo que se necesitaba sin perjudicar a otros; como robo si se tomaba de otros prisioneros (aunque los dilemas eran numerosos); o como una forma de resistencia si se tomaba de los nazis.

Dejar a un lado la reciprocidad como sinónimo de relaciones armónicas, benéficas o igualitarias, deja espacio para observar cómo se entrelazan la violencia, la manipulación o la dominación con los cuidados o los afectos que se presentan en las relaciones entre animales humanos y más-que-humanos. Por otra parte, si — como señala Moreno Feliu— la reciprocidad se basa en una moralidad compartida, es relevante considerar la diferencia apuntada en el apartado anterior: mientras que en algunas sociedades se concibe a los animales y otras entidades más que humanas como agentes morales con los que se establecen intercambios y acuerdos, en otras, la existencia de moralidad en los animales no-humanos es objeto de debate³⁹. Más allá de que podamos o no asumir a los animales como seres con moralidad, cabe atender a los distintos órdenes morales desde los que nos aproximamos o discutimos cómo nos relacionamos con ellos. Por ejemplo, pensemos en el caso de varias activistas antiespecistas que ingresan en una explotación porcina en España y rescatan a varias cerdas. Si bien la noción de explotación puede ser similar tanto para el dueño de una granja como para las activistas, en el orden moral del primero —y de la mayoría de la sociedad española—

³⁷ Moreno Feliu, *Organizar*.

³⁸ Moreno Feliu, *Organizar*, p. 97.

³⁹ Simon Fitzpatrick (2017) ha hecho una revisión del debate sobre la existencia de la moralidad y la cognición moral en animales nohumanos. Entre las autorías que defienden la moralidad en animales se puede destacar a Mark Rowlands, Mark Bekoff y Jessica Pierce, Franz de Waal y Susana Monsó.

la cría y explotación de cerdos, además de ser una actividad legal, se considera moralmente legítima. En contraste, para las activistas antiespecistas, la explotación animal, aunque sea legal, no es moralmente justificable, por lo que liberar a los animales de un sitio donde se les explota y mata es, para ellas, un rescate, una acción moralmente legítima. El dueño de la explotación, sin embargo, lo entenderá como un robo.

Este ejemplo genérico, basado en situaciones reales, permite identificar la confrontación de distintos órdenes morales humanos, pero ¿y los animales? Interpretar lo que los animales hacen, quieren o son en sus propios términos presenta retos metodológicos particulares, además de los sesgos inherentes a cualquier intento de interpretar a otros (humanos o no). En este sentido, resulta pertinente mencionar la propuesta etnográfica de John Hartigan Jr. (2021) quien deja de lado las motivaciones y significaciones humanas para desarrollar “una etnografía etológicamente informada que extienda el análisis cultural a otras especies sociales”.⁴⁰ Su trabajo de campo en Galicia, España, basado en la observación directa de caballos salvajes, sitúa en el centro del análisis la socialidad de estos animales, llamando a repensar los métodos antropológicos para abrirlos a otros animales como sujetos etnográficos. Hartigan se interesó inicialmente por el ritual anual conocido como *rapa das bestas*, celebrado en distintas localidades de Galicia y que atrae a miles de visitantes. Durante este evento, los caballos que habitan los montes son acorralados, se les cortan las crines y las colas, y algunos son marcados a fuego. Tras haber observado cómo caballos y yeguas ordenaban sus vínculos sociales en libertad, Hartigan se focaliza en las dinámicas emergentes durante la *rapa das bestas*, comprobando que, al principio, cuando eran obligados a agruparse, reforzaron sus estructuras grupales. Sin embargo, el caos dentro del curro (recinto de piedra donde los caballos son hacinados) provocó pánico entre las yeguas al separarlas de sus potros, así como enfrentamientos violentos entre los sementales. Tras el esquilado, las yeguas procuraban reunirse con sus potros, mientras que los sementales, agotados y aislados, dejaban de liderar. En este contexto, las yeguas asumieron un rol de liderazgo para reorganizar las bandas, invirtiendo los roles tradicionales en la reconstrucción social.

Estas criaturas altamente sociables son sometidas a un suplicio de cuatro días, traumático y desorientador a la vez, porque la *rapa* es un medio de ejercer dominio y control sobre estos animales salvajes. Las razones y los motivos de los humanos —simbólicos y discursivos— no me interesaban tanto como intentar comprender cómo se veía afectada la socialidad de los caballos a lo largo de este prolongado ritual.⁴¹

No se trata de extrapolar las decisiones metodológicas de Hartigan a cualquier investigación, sino de reconocer en su propuesta el esfuerzo por comprender a los animales más allá de las significaciones humanas. En lo que respecta a la discusión sobre la reciprocidad y el consentimiento, supongamos que quienes llevan a cabo el ritual *rapa das bestas*, alegaran, desde sus marcos de significación, que se trata de un intercambio recíproco entre humanos y caballos, e incluso afirmaran que los caballos consienten ser apresados, hacinados y que les rapen sus crines. Los resultados de la investigación de Hartigan, enfocada en las

⁴⁰ Hartigan Jr., *Knowing animals*, p. 846.

⁴¹ Hartigan, *Knowing animals*, p. 851.

relaciones equinas y no en las significaciones humanas, nos mostrarían una perspectiva muy diferente. Su enfoque, lejos de erigirse en voz de los caballos, los pone en el centro de la observación y del análisis, procurando entender sus vivencias encarnadas.

Volviendo a la reciprocidad negativa, el sociólogo Claudio Lomnitz⁴² es otro de los autores que la ha abordado. Al analizar la síntesis de Sahlins sobre la teoría del intercambio, identifica que esta conecta con la perspectiva evolucionista subyacente a la teoría maussiana. Desde este enfoque, en las sociedades "primitivas", el don actuaría como cemento social, mientras que la reciprocidad negativa operaría como una forma de intercambio entre extraños, basada en el engaño, la coerción e incluso el uso de la fuerza. Siguiendo esta visión evolucionista, que traza un recorrido desde las sociedades "primitivas" hasta las modernas, la reciprocidad negativa tendería a desaparecer, dando lugar a la transformación del trueque en intercambio mercantil y del robo en un acto criminalizado, gestionado a través del "monopolio estatal de la violencia organizada".⁴³ Sin embargo, Lomnitz señala que, a pesar de ser formalmente expulsada de la sociedad civil moderna, la lógica de la reciprocidad negativa pervive como un rasgo característico de las relaciones de intercambio entre los estados nacionales. La prevalencia de este enfoque ha provocado que, en términos teóricos, el modelo de reciprocidad negativa haya quedado en una suerte de limbo, lo que ha limitado su desarrollo analítico.⁴⁴ Finalmente, Lomnitz distingue entre reciprocidad negativa simétrica y asimétrica: mientras que en la primera están implicados actantes autónomos, la segunda se circunscribe a relaciones de dominación.

Estas dimensiones de la reciprocidad son muy pertinentes para poner en marcha análisis que no omitan la manipulación, la coerción, la dominación o las violencias ejercidas sobre los animales más-que-humanos.

4. Tres escenas de (des)legitimación del sacrificio⁴⁵

En este apartado, presento tres escenas extraídas del material etnográfico donde distintas prácticas sacrificiales son (des)legitimadas. La primera recorre la historia de tres habitantes de un santuario de animales; la segunda, da cuenta de las experiencias de una trabajadora de un Centro de Protección Animal (CPA); y la tercera corresponde a una entrevista online realizada a tres mujeres mapuche Elena, Adriana y Manuela. El enfoque difractivo permite aproximarnos a estas tres escenas no como contextos separados en el espacio y el tiempo, sino como un entrelazamiento abierto de prácticas material-discursivas que (in)visibilizan y (re)configuran los límites sobre qué prácticas sacrificiales son legítimas y cuáles

⁴² Lomnitz, *Sobre reciprocidad negativa*.

⁴³ Lomnitz, *Sobre reciprocidad negativa*, p. 318

⁴⁴ Florido-del-Corral; Zambenardi, *El hurto en las almadrabas del sur de Europa*.

⁴⁵ Todos los nombres de personas entrevistadas que aparecen en este artículo han sido modificados con el fin de preservar su anonimato. Si bien en la investigación doctoral que da origen a este trabajo se optó por utilizar muchos nombres reales —con el consentimiento explícito de las personas participantes y por tratarse de santuarios de animales, un movimiento y una comunidad con visibilidad pública—, en este artículo se ha considerado innecesario identificar nominalmente a personas o colectivos. Esta decisión responde al recorte analítico y al formato del texto. La única excepción es la mención al santuario Salvando Peludos, cuya identificación es pertinente para la escena etnográfica presentada.

no. En ciertos puntos, se hace evidente cómo mis propias inquietudes de investigación —inseparables de procesos situados en lo moral, lo político y lo histórico— generan efectos particulares.

Escena 1: “Están todos muertos... pero eran animales”

Esperanza, Patricio y Bárbaro iban a ser víctimas sacrificiales, pero, por una serie de circunstancias, escaparon de ese rol. Según lo publicado en algunos periódicos, iban a ser sacrificados bajo el rito Yoruba en un piso de Madrid, cercano a los emblemáticos rascacielos que conforman el complejo empresarial *Cuatro Torres Business Area*. El título de esta escena es cita parcial de una de las noticias en prensa, publicada en *La Razón* (2019) en la sección de sucesos, que relataba su caso y el de otros animales: dos palomas, una perdiz, una tortuga y un cordero. Otros animales ya habían sido sacrificados y la escena se describía como dantesca, con gallos decapitados y corderos destripados, uno de ellos en posición de crucifixión. La noticia detallaba que había un hombre denunciado por cometer infracciones sanitarias y la posibilidad de que se investigara si hubo delito por maltrato animal. Se mencionó el piso alquilado por 1.100 euros al mes al que “el líder,” que organizaba los ritos sacrificiales, solo venía de vez en cuando para este fin. Se detallaron los países de origen de los asistentes al ritual, las quejas de los vecinos que escuchaban a los animales cuando eran matados y la irrupción de la policía.

Según narra Álvarez⁴⁶ en la noticia de *La Razón*, cuando un agente, al entrar, exclamó: “están todos muertos” el vecindario se alarmó, creyendo “que se trataba de personas. Pero eran animales”. El alivio que pretende transmitir esa frase se inscribe en el sentido común que considera a los animales como las víctimas sacrificiales *correctas*. En este caso, lo que es sancionado social y legalmente son las formas, es decir, que esas prácticas sacrificiales se lleven a cabo fuera de las normas establecidas. Los sonidos de los animales, cuando son matados, ya no quedan silenciados por la distancia y el hermetismo de los mataderos. Los cuerpos descabezados de gallos y gallinas no están en la carnicería o en las asépticas bandejas del supermercado. La descripción del cordero en posición de crucifixión sugiere una conexión entre la figura de Cristo y el cuerpo del animal utilizado, quien sabe si, para invocar su opuesto: lo satánico, lo perverso. Sin embargo, los cuerpos colgados y descabezados de vacas, corderos o cerdos están presentes en Madrid y otras ciudades de España, basta con pasar delante de una carnicería o coincidir con las puertas abiertas del camión frigorífico que trae el stock de cuerpos ya sacrificados para el consumo de la población carnista. Así, la línea que separa un “posible delito por maltrato animal”⁴⁷ de una actividad económica regulada y socialmente aceptada queda especificada en las vías que ordenan las prácticas sacrificiales.

⁴⁶ Álvarez, *Ritos de santería con animales sacrificados frente a las Cuatro Torres*.

⁴⁷ Europa Press, *Gallos decapitados y corderos degollados en un ritual religioso en una vivienda de Chamartín*.

Figura 1

Esperanza, Patricio y Bárbaro en su traslado a Salvando Peludos. [@santuariosalvandopeludos]. Instagram. (2019, 15 de octubre)

**Figura 2**

Patricio (izquierda) y Bárbaro (derecha) en 2020 en Salvando Peludos. [santuariosalvandopeludos]. Facebook. (2019, 15 de octubre)



Esto sucedió en octubre de 2019, Esperanza, Patricio y Bárbaro fueron trasladados a un CPA y después llevados al santuario *Salvando Peludos*. Allí han habitado la excepcionalidad precaria de integrar una red de relaciones donde no son concebidos como vidas sacrificables.

Escena 2: “Es algo que no superé nunca. Ese sonido... ‘Que es muy divertido’, me decían...”

Las experiencias que expongo a continuación son de Inma, una trabajadora de un Centro de Protección Animal. A lo largo de la entrevista, Inma relató cómo su implicación con gatos y perros abandonados se había desarrollado a lo largo de su vida. Algunos de estos animales terminaron formando parte de su núcleo de convivencia y afectos, y su trabajo en el CPA fue una continuidad de esa trayectoria. En un punto de la conversación le pregunté si, además de con gatos y perros, había tenido relación con animales *de granja*. Su respuesta fue afirmativa, e inmediatamente entró en detalles:

Esa relación es que una de mis tías se fue a vivir a un pueblo de Cáceres con un señor con el que se casó y este señor tenía una granja. El objetivo era la matanza en el caso de los cerdos, las gallinas pa' los huevos y cuando no dan huevos pues pa'l cocido o al caldo. Lo que sea. Yo en matanzas nunca había estado y me decía este hombre pues que fuese y yo decía "no, no, no" ... Yo un año estuve allí de casualidad y los gritos del cerdo... y eso que estaba lejos... Y dije "una y no más". Porque es que además es como que la matanza es algo festivo [...] el día de la matanza entonces era todo el pueblo matando cerdos. Entonces... yo es algo que no superé nunca. Ese sonido... "Que es muy divertido" me decían. Y yo "que no, que para mí no va a ser divertido". Yo estaba en la casa, es que ni me acerqué, porque donde lo hacían era en las parcelas que tenían. Pero para mí fue mortal. Nunca más fui en esas fechas. Nunca. Y verlos... que agobio me daba, porque claro, veías a las madres preñadas, veías a las madres con sus bebés. Y decías "yo no estoy hecha para esto". [...] Normalmente era matanza del cerdo adulto para los jamones y morcillas, chorizos, que eso eran las fiestas de las que ellos dicen, matas al cerdo, pero luego, ya sabes, repartes. Hacen morcillas, chorizos, se junta toda la familia, la sangre la cuajan. Ahí es la fiesta. Y a mí eso me mataba... Yo no sé dónde está la fiesta y ya nunca más fui en esa fecha, y dejé de ver a los cerdos, que encima paren muchísimo. Entonces ves bebés así [pequeños] ... El cerdo sabe dónde va y no se dejaba y luego ya los gritos desde casa. (Comunicación 2022).

En esta escena, como en la anterior, se repiten las alusiones a los sonidos de los animales al ser matados. En el caso de los vecinos que denunciaron el ritual yoruba en Madrid, no se sabe si lo que les molestó fue el ruido en sí mismo o la percepción del sufrimiento y miedo de los animales. En el relato de Inma, sin embargo, es explícito que el sufrimiento del cerdo que se resiste a ser matado es lo que la afecta profundamente. Para el resto de participantes, los gritos del animal adquieren otro significado. En esta escena, se destacan los cortes generados por la regulación emocional. La forma de sentir de Inma pone en el centro el sufrimiento de cerdos y cerdas, sus lazos socio-afectivos (las madres preñadas y con sus bebés) y su resistencia a ser matados. Esa manera de sentir recorta su subjetividad, desligándola (parcialmente) de quienes viven la matanza de cerdos como algo festivo y divertido. Ella gestiona su angustia, el malestar que le genera el sufrimiento del animal, resolviendo no volver al pueblo en esas fechas. Eludiendo la confrontación se posiciona absteniéndose de participar. También me contó que dejó de comer cerdo. Para quienes celebran la matanza del cerdo el cuerpo del animal se traduce en recurso económico, alimenticio o incluso simbólico, la centralidad dada a los cerdos requiere excluir o regular sentimientos como los de Inma. Ella no relata si esas personas que la instaban a asistir a la matanza aduciendo los aspectos positivos que encontraban en el evento, sintieron en algún punto de sus vidas algo similar a lo que ella describe.

Si los aparatos, según Barad (2007), son "prácticas de importar a través de las cuales se constituyen la inteligibilidad y la materialidad (junto con un reino excluido de lo que no importa)".⁴⁸ Lo festivo de la matanza del cerdo constituye un aparato que excluye de *lo que importa* emociones como las de Inma. Conectar con la resistencia del animal a ser matado y con su sufrimiento como lo hace ella podría interrumpir el sentido común en curso. La sensibilidad de Inma, no solo expresa una posición moral, también muestra cómo se producen subjetividades que pueden sostener o no prácticas de matabilidad animal.

⁴⁸ Barad, *Meeting the universe halfway*, p. 170.

Escena 3: “Mintieron, muchas veces las iglesias, diciendo que nosotros hacíamos sacrificios”

Cuando entrevisto a personas animalistas, relatos como el expuesto en la escena anterior surgen de manera espontánea. No porque sean exclusivos de quienes se identifican como animalistas, sino porque adquieren una centralidad particular en sus formas de entender y hacer mundo. Sin embargo, en el caso que presento en esta escena, el énfasis no está tanto en las posibles tensiones entre quienes nos identificamos como animalistas y quienes no, como en la carga histórica de ciertas palabras. La primera vez que entrevisté a Elena, Adriana y Manuela fue por videoconferencia, a finales de 2020. Llevábamos un largo rato conversando y me habían contado sobre sus experiencias y la forma en que los animales estaban ligados a su identidad mapuche. En un momento, pregunté si, en eventos donde se da muerte a otro animal, llegaban a experimentar sentimientos de malestar. Expliqué que mi interés radicaba en comprender los procesos y situaciones que hacían que ese tipo de sensaciones emergieran o no. Mencione brevemente distintas experiencias —similares a la de Inma— que otras personas habían relatado en entrevistas y compartí mi propia percepción sobre el tema, remontándome a cómo lo había vivido desde la infancia. Mientras explicaba todo esto, utilizaba la palabra matar (animales con fines de consumo o de otro tipo). Mi explicación no parecía generar incomodidad hasta que concluí usando la palabra sacrificio. Inmediatamente percibí que el semblante de Elena se tornó serio, después sonrió forzada, volvió a ponerse seria y respondió:

Yo particularmente he participado en una ceremonia, el camaruco y, justamente, donde se llevan a cabo... matan corderos y, a la vez, se comparte comida y alimento, pero no existe una sensación de esa lógica que por ahí quisieron imponerlo o mintieron, muchas veces las iglesias, diciendo que nosotros hacíamos sacrificios. No. Este animal se mata, pero es para compartirlo comunitariamente, como alimento... Obviamente también se hace toda una ceremonia de preparación, porque no es que lo maten así nomás. Están los lonkos, están las personas que tienen ese conocimiento de cantos sagrados, de mapudungun y, antes de matarlo o de asesinar a este animal, primero se tiene que hacer esa ceremonia y, después sí, entregar en ofrenda al animal que se va a compartir comunitariamente... Yo he participado en varios camaruco y la verdad es que nos lo tomamos natural... Igualmente, hay, dentro de la misma ceremonia, otro tipo de participación. Hay caballos también que participan y hay determinadas partes de la ceremonia que no son asesinados. (Comunicación 2020).

El sacrificio se presentó como un término problemático. Como se ha destacado en la frase que titula esta tercera escena, Elena comienza alegando que “mintieron, muchas veces las iglesias, diciendo que nosotros [los mapuche] hacíamos sacrificios”. Elena, además, añadió una explicación detallada del camaruco y concluyó diciendo: “en cuanto a eso del sacrificio... no sé si la palabra es sacrificio para mí”. La palabra, sin duda, provocó una reacción en ella (no así en Manuela y Adriana), pero sentí que el problema no era la palabra en sí misma, sino quién la utilizaba y para qué, en este caso una persona blanca, española, antropóloga que preguntaba por las prácticas de su pueblo. De algún modo, para ella, mujer mapuche atravesada por vivencias de racismo y discriminación, se actualizaron dolorosas experiencias pasadas y presentes de estigmatización de su pueblo, del pueblo mapuche, construido como el otro *salvaje* de la blanquitud desde la que se ha proyectado (hasta hoy) el Estado argentino.

El antropólogo Rolf Foerster⁴⁹ ha apuntado que, desde la teología medieval, se sostenía el valor infinito y trascendente del sacrificio de Cristo, lo que hacía innecesarios nuevos sacrificios. Quienes realizaran sacrificios pre-cristianos, serían considerados enemigos que crucifican a Cristo y debían ser eliminados. Por lo que "la imaginación de una humanidad sin sacrificios se invierte y se transforma en una agresión contra todos aquellos que realizan sacrificios de tipo pre-cristiano".⁵⁰ Los españoles extrapolaron esta ideología medieval sobre la brujería, a los sacrificios que llevaban a cabo los indígenas, interpretándolos como prácticas demoníacas. El autor añade que, el contexto de la *Conquista*, condujo a la eliminación de muchas prácticas ceremoniales indígenas a través de procesos llamados "extirpación de las idolatrías". Dichas prácticas, consideradas repudiables desde la perspectiva europea, se utilizaron estratégicamente para justificar la violencia y la esclavitud sobre las poblaciones nativas, así como para legitimar la intervención alegando que se procuraba salvarlas de su barbarismo.⁵¹ Esta lógica se ha sostenido hasta la actualidad por lo que es sumamente problemático posicionarse contra las prácticas sacrificiales que involucran a animales empleando argumentos que señalan el *salvajismo* de dichas prácticas y que habrían de *civilizarse*, ya que se refuerza la dicotomía salvaje/civilizado, íntimamente conectada con la división jerárquica humano/animal.

5. La producción de los límites de la matabilidad y la comestibilidad

Retomando la respuesta de Elena, me llamó la atención su elección del término asesinar para referirse al acto de matar animales, dejando ver las (paradójicas) maneras en que las palabras adquieren sentidos contextualmente. En mi caso, procuré evitar la palabra sacrificio porque la percibo como un eufemismo, una forma de aplicar una suerte de halo sagrado al acto de dar muerte a otros, invisibilizando y normalizando la violencia inherente de este acto.

En lo que respecta a los animales me parece más exacto hablar de asesinar en su sentido más básico: matar de manera premeditada en función de intereses propios. Pero sabiendo que puede y suele resultar ofensivo no se me hubiera ocurrido plantear mi pregunta usando la palabra asesinar, especialmente tras haber explicitado mi postura, ya que podría interpretarse como un juicio de valor. Con estas inquietudes en mente acabé usando la palabra sacrificio para sonar *más suave* y el resultado fue generar una peor impresión, pero no por mi posición animalista, con la que además Elena en concreto estaba familiarizada, sino por la carga colonial que la palabra sacrificio contenía para ella. En interacciones futuras comprobé que la palabra sacrificio era usada para referir el dar muerte a animales sin esas connotaciones peyorativas que se movilizaron en Elena. También observé que tanto ella como sus sobrinas empleaban asesinar para referirse a matar animales sin que necesariamente estuvieran expresando una sanción o un rechazo hacia ese acto. Dado que asesinato suele ser un término reservado a lo humano

⁴⁹ Foerster, *Introducción a la religiosidad mapuche*.

⁵⁰ Foerster, *Introducción a la religiosidad mapuche*, p. 18.

⁵¹ Cabe destacar que la Inquisición española, vigente hasta bien entrado el siglo XIX, integraba la tortura y las ejecuciones públicas en su orden jurídico y religioso.

para indicar que el valor intrínseco e incalculable de la vida humana ha sido violentado, cuando Elena lo utiliza para referir el acto dar muerte a animales, sitúa en un mismo plano lo humano y lo animal. A otras personas, sin embargo, les resulta ofensivo o inaceptable que la jerarquización que ordena la vida humana como superior a la animal sea transgredida dando un valor también intrínseco a las vidas animales. Esta división está sostenida desde el ámbito jurídico al reconocer como sujetos de derecho solo a los seres humanos. En el caso de los animales, las leyes y normativas regulan los límites y las formas en que la violencia puede ejercerse sobre ellos legítimamente. Esto se patentiza en la primera escena, donde la matanza o sacrificio de animales en un piso de Madrid se sancionaba porque se había ejecutado fuera de las vías legitimadas. Elena, al emplear la palabra asesinar para referirse a animales difumina momentáneamente esa línea que, en el uso más común de la palabra, separa jerárquicamente lo humano de lo animal. Pero a continuación traza otra línea divisoria, la que en su contexto da sentido y legitima asesinar o matar a ciertos animales: "compartirlos comunitariamente, como alimento" y la preparación ceremonial, porque "no es que lo maten así nomás". El recorte indica qué animales y a través de qué normas, condiciones y procedimientos específicos serán legítimamente asesinados. Al apuntar que el animal se mata con un propósito y una preparación exhaustiva, remarca que para la comunidad mapuche esa muerte tiene un sentido profundo, que no es por gusto, diversión o crueldad. Así también se distancia de las connotaciones peyorativas atribuidas a las prácticas mapuche por parte de las iglesias y de otras entidades coloniales que, para Elena, se actualizaron cuando empleé la palabra sacrificio.

Adriana, por su parte, no se mostró molesta con la palabra sacrificio y también recalcó que matar al animal, por estar enmarcado en un sentido común, no se ve cómo algo malo.

Es una ofrenda. Es algo que se da en agradecimiento. Es algo de reciprocidad que... Cuando participamos de los camaruco no se los ve como algo malo, o sea, porque las personas que estamos ahí estamos esperando eso.... Porque lo entregamos, lo hacemos con amor... Además, esos animales son preparados para eso. O sea, nosotros los preparamos para eso... esos animales que van a ser ofrendados y que después comemos, ya sea del potro o de los corderos.... O sea, yo no lo veo como algo negativo ¿no? (Adriana, comunicación, 2020).

La importancia que para ella tiene ser parte de la ceremonia se patentiza en su relato. Por otro lado, la preparación de animales para ser ofrendados es indisoluble de una preparación específica de las humanas que los ofrendan. Adriana, al destacar esa distinción entre lo común y lo ceremonial, refirió un evento de su infancia donde surgieron sentimientos como los que Inma experimentó en la matanza del cerdo.

yo cuando era muy chica, o sea, yo.... no me gustaba ver cómo mataban las gallinas ¿no? Pero eso me pasó a mí cuando era muy chiquita porque.... O sea, nadie me había explicado... Yo había ido una vez a la casa de mi abuela y vi cómo estaba matando una gallina. Fue feo para mí. Pero ella no se acercó y dijo "mirá, con esto vamos a cocinar", sino que yo vi el momento en que la agarró [gesticula levantando los brazos como si agarrara y levantara algo], el plumero y.... En cambio, en la ceremonia es como que a uno... uno va y sabe lo que va a pasar, te explican. O sea, para mí tiene que haber una explicación y... para que no sea chocante ¿no? Es más, yo tuve un tiempo cuando era más chica que no quería comer carne. Cuando era muy

chiquita ¿no? Pero bueno, fue un tiempo... o sea que pasa, que a uno se le pasa.... No sé si todos los chicos pasan por eso, pero bueno, a mí me pasó. Y ahora, de grande, no tuve ningún problema... pero creo que todo se tiene que explicar, decirle a la gente lo que va a pasar. (Comunicación, 2020).

Su rechazo hacia la matanza de las gallinas u otros animales se resolvió asumiendo las explicaciones que lo hacían aceptable, y en su caso, tuvieron peso suficiente como para considerar la etapa en que no quería comer carne como algo "que se pasa". Sin embargo, a otros niños no se les pasa. Matías recuerda que en su infancia se relacionaba con los animales con los que se crio (gansos, gallinas, perros, gatos...) desde el cariño que sentía hacia ellos sin establecer las distinciones que marcaba su familia acerca del lugar que ocupaban, unos destinados al consumo familiar y otros destinados a hacer compañía. La matanza de un cerdo con el que tenía un fuerte vínculo supuso una experiencia traumática y un punto de inflexión.

A mí me pasó muy de chico, de encariñarme mucho con un chanco y que, nada, obviamente estaba en mi casa con un fin y su fin era terminar en una parrilla. Entonces me recuerdo que ese día cuando lo sacrificaron, anteriormente de sacrificarlo a él, sacrificaron gansos, con los gansos... bueno, también los usaban para comer y cocinar y me acuerdo de que yo estaba con mi cerdito, que era chiquito... ¿Viste que hay cerdos que son enormes? ... Era chiquito y mi papá me agarró y me dijo "andá que te llama tu mamá", porque claramente ellos sabían que yo no iba a permitir que le hagan eso delante de mí. Y yo estaba en la cocina, en la casa de mis viejos, y de repente escucho el chillido del chanco que es re... es desgarrador... súper triste.... Y bueno, en base a eso y al cariño que les tenía a todos los animales decido ya no comer carne. Yo tenía 7 años. Era chiquito. Era un pichi (niño) y bueno, después que te imponen todo el tiempo esto de "tenés que comer carne para ser fuerte, para esto, para lo otro... y que los animales están para eso, para que nosotros los comamos y que los únicos que servían de compañía eran los gatos y los perros". Ser tan chiquito y que te impongan tanto algo es bastante difícil después revertirlo... (Comunicación 2022).

En aquel momento, sus padres no le permitieron dejar de comer animales como él deseaba, y fue ya a los 12 años, al adquirir cierta independencia para preparar su propia comida, que dejó de hacerlo. Su familia estaba en desacuerdo, pero él se mantuvo firme sosteniendo su decisión hasta hoy, implicándose en otra manera de hacer mundo.

Ramón, cuidador en un CPA, me relató el impacto que experimentó con seis años cuando su abuela le pidió que sujetara el cuello a un pavo. Ella se lo cortó y el animal salió corriendo sin cabeza. Ramón, impactado, no quiso comer ese pavo y, además, empezó a preguntar de dónde venía la carne que le ponían en el plato, a lo que su madre le respondía que "de una lata" porque "si me decía que era de alguno de los animales del corral yo ya no comía" (Comunicación 2022). Y Natalia, docente mapuche, recuerda una experiencia de la adolescencia que ella sitúa en lo anecdótico, o así me lo parece por su modo de narrarlo, pero revela sentimientos intensos.

Cuando yo era adolescente mi mejor amiga crio un cordero, Rafael se llamaba, y bueno lo perdimos a Rafael, se lo llevaron... Y siempre pensamos en eso, porque mi amiga lloraba y era un cordero precisamente para comerlo a fin de año. Y muy de grande, ella fue y le puso el nombre de su cordero a su hijo [risas]. Imaginate, lo que debió haber sido para ella su cordero. Y bueno, lo teníamos ahí a Rafael hasta que un día desapareció... Nunca más lo encontramos... (Comunicación, 2021).

La amiga de Natalia asumió los patrones familiares y sociales que hacían matable y comestible al cordero con el que ella tenía un fuerte vínculo afectivo, reavivando ese vínculo de crianza no olvidado, en otro vínculo de crianza, el de su hijo.

En las vivencias de Adriana, Matías, Ramón y la amiga de Natalia se observan distintas estrategias y ante la emergencia de sensibilidades infantiles que se recusan a participar de las prácticas de matar y/o consumir animales. Explicar, en el caso de Adriana y de la amiga de Natalia. Imponer, en el caso de Matías. Y mentir, en el caso de Ramón. La preparación de los animales para un fin es inseparable de la preparación específica de las humanas que los usarán para ese propósito.

6. Resistencias animales

Ana Mariella Bacigalupo ha llevado a cabo una investigación etnográfica de más de quince años, sobre las (y los) machi,⁵² como intermediarias entre el mundo terrenal y espiritual. En *Shamans of the Foye Tree: Gender, Power, and Healing among Chilean Mapuche* (2007), analiza cómo las identidades de género de las machi son atravesadas por prácticas rituales y relaciones de poder, adaptándose o resistiendo procesos sociopolíticos ligados a la sociedad mapuche, al estado chileno y a las influencias coloniales. La antropóloga narra los procedimientos de incorporación de animales domesticados a las prácticas de machi, como los rituales de iniciación donde se hace un traspaso de sustancias corporales con el propósito de establecer un parentesco espiritual. El padre de la machi pintó con azul los ojos, narices y bocas de los animales para poner sus habilidades al servicio de los dones espirituales de la machi. Después cortó las orejas de la oveja y la cresta del gallo para recoger su sangre, que la machi debía beber junto con el caballo para fortalecer el nexo entre ambos. Sin embargo, "el caballo resistió y corcoveó, por lo que María Cecilia roció la sangre sobre su *rewe* [altar, espacio ceremonial] para reforzar la conexión entre su caballo espiritual y sus propios poderes de machi..."⁵³

La resistencia del caballo a participar es registrada y brevemente mencionada ya que, al recusarse a beber la sangre de la oveja, la machi tiene que modificar el modo de hacer entrar al animal en el nexo de parentesco que trata de establecer. La descripción da cuenta de las prácticas realizadas para poner los cuerpos y cualidades de los animales al servicio y fortalecimiento de la machi que, a su vez, está sujeta a lo que los espíritus demandan de ella. Ser machi, como sucede con otros roles dentro de la comunidad mapuche, no es una elección personal, sino un llamado que de no ser aceptado puede hacer a la persona enfermar. Por ello, explica Juan Ñanculef (2016), la machi lamenta haber sido elegida y expresa su descontento a los espíritus que la escogieron, exigiendo su guía y apoyo en el cumplimiento de sus deberes. En este sentido, Bacigalupo hace

⁵² Mantengo el femenino porque predominan las mujeres en la investigación citada. Tienen un rol de guía espiritual y de sanación que es fundamental para las comunidades mapuche.

⁵³ Bacigalupo, *Shamans of the Foye Tree*, p. 84.

una distinción entre las prácticas sacrificiales del ngillatun⁵⁴ y el sacrificio de las machi. En el primero los miembros de la comunidad sacrifican a sus animales y su trabajo para el beneficio de todos, procurando sostener relaciones recíprocas "con otras personas, espíritus, y la deidad Ngünechen en el presente".⁵⁵ Las machi, por su parte, sacrifican sus vidas presentes, disponiendo sus cuerpos, conocimientos y el poder de los espíritus para generar un futuro mejor para sus pacientes.

Pero ese campo de fuerzas y las jerarquías que se despliegan no emergen en vacío, ni evidencian un orden natural del mundo donde las fuerzas espirituales determinan y disponen de la vida humana que, a su vez, domina y dispone de la vida animal. Este orden, como cualquier otro, es producto de una iteración de prácticas material-discursivas situadas históricamente y sujetas a constantes transformaciones. En el caso del caballo, su potencia vital sirvió a la imposición del dominio colonial de los españoles sobre los mapuche quienes, incorporaron a este animal, hasta entonces desconocido, como medio de locomoción, arma de guerra, alimento y elemento ceremonial. Bacigalupo⁵⁶ observa que en las performances rituales se recrea y transforma la historia y el modo de ejercer el poder a través del caballo. Así, el fuerte nexo que tiene la monta del animal con la dominación, la masculinidad y la guerra, se presenta en el mundo espiritual como una vía de acceso al conocimiento y al poder. Los caballos devienen armas espirituales que las machi usan para derrotar el mal y la enfermedad. Fortalecen sus defensas y habilidades curativas personificando a guerreros montados, y deben montar un caballo espiritual para ser iniciadas y acceder a otros mundos. La etnógrafa encuentra que la elección del animal espiritual de las machi suele ser una oveja, un caballo, una gallina, una vaca o una combinación de estos animales que son iniciados con ellas y adquieren algunos privilegios (no son montados, ni se les hace trabajar ni los matan) porque se espera que sirvan como protección para la machi. "Si una machi está enferma o ha sido maldecida, idealmente, el animal espiritual enfermará o morirá en su lugar. Si el animal espiritual muere, la machi debe reemplazarlo por otro, o de lo contrario se debilitará y enfermará".⁵⁷

Esta parte de la etnografía de Bacigalupo deja ver distintas posiciones ante lo sacrificial y ese breve registro de la resistencia del caballo abre un camino para reflexionar sobre la práctica antropológica. ¿Cómo cambiaría la comprensión de estos campos de fuerzas si como investigadoras nos preguntáramos seriamente por la resistencia de los animales a participar de las prácticas humanas? Al poner en diálogo las investigaciones que han abordado las resistencias animales con otras enfocadas en sociedades humanas, encontramos mecanismos similares, como el reconocimiento de la capacidad de resistir y/o de hacerlo intencionalmente. Percibir a un otro animal(izado) como incapaz de resistir intencionalmente puede negar la humanidad y legitimar diversos órdenes de dominación. Y reconocer la intencionalidad de los animales cuando desobedecen y resisten a condiciones

⁵⁴ El ngillatun o camaruco es una importante ceremonia mapuche. El término ngillatun incluye el marcador de reciprocidad y reiteración colectiva, destacando su función de mantener el equilibrio pactado entre deidades, ancestros, naturaleza y habitantes del territorio. Implica un compromiso social que se expresa tanto en la correcta realización ritual como en la demostración de reciprocidad y redistribución comunitaria (Catrileo, 2014; Ñanculef, 2016)."

⁵⁵ Ñanculef Huaiquinao, *Tayin Mapuche Kimün*, p. 241.

⁵⁶ Bacigalupo, *Shamans of the Foye Tree*.

⁵⁷ Bacigalupo, *Shamans of the Foye Tree*, p. 94.

impuestas de subordinación y explotación puede ser cooptado y presentado como colaboración.

Un aspecto central son los marcos epistémicos que manejamos para pensar la resistencia animal y esto es lo que plantea Dinesh Wadiwel⁵⁸ cuando se pregunta ¿resisten los peces? Para tratar de dar una respuesta el autor se centra en los sistemas de conocimiento que definen nuestra comprensión del mundo, ya que éstos establecen los límites de lo que podemos reconocer como resistencia en los peces. Toma un enfoque foucaltiano orientado a comprender cómo se conforman las verdades aceptadas y se apoya en el trabajo de Gayatri Chakravorty Spivak y su noción de violencia epistémica empleada para mostrar cómo los sistemas de verdad operan silenciando a ciertos sujetos. El autor observa que Spivak, al abordar el sati, ritual en el que las viudas en la India se inmolan en la pira funeraria del marido fallecido, emplea irónicamente la frase “las mujeres realmente querían morir” para argumentar que tanto el discurso colonialista que buscaba “salvar” a las mujeres indias, como el discurso nacionalista que defendía la tradición, silencian a las mujeres al poner en marcha una violencia epistémica que presentaba el suicidio como una elección libre y deseable, ocultando las estructuras de poder y coerción que limitaban las opciones de las mujeres. Wadiwel percibe esa misma lógica en la epistemología de la pesca industrial que presenta a los peces como recursos pasivos para ser “cosechados”, generando el supuesto de que los peces se entregan pasivamente a la muerte. Al omitir o negar la resistencia a su captura y muerte se deja implícita la idea de que “los peces realmente querían morir”.

El planteamiento de Wadiwel a partir de Spivak, sintoniza con el trabajo de Michel-Rolph Trouillot⁵⁹ quien describió el levantamiento de los africanos esclavizados que llevó a la Revolución Haitiana (1791-1804) como un no-acontecimiento. Era inconcebible para el pensamiento europeo de la época que los africanos esclavizados pudieran pensar su libertad y menos aún organizar una rebelión para conseguirla. Reconocer esa capacidad suponía reconocer su humanidad por lo que las manifestaciones de resistencia se reprimían duramente a la vez que se negaban o se explicaban como si fueran excepciones aisladas.

El esclavo A huyó porque fue especialmente maltratado por su amo. El esclavo B faltaba porque no estaba alimentado adecuadamente. La esclava X se suicidó en una rabieta fatídica. El esclavo envenenó a su señora porque era una envidiosa. El fugitivo es reflejado en esta literatura -que todavía tiene discípulos- como un animal impulsado por limitaciones biológicas, o como mucho como un caso patológico. En cambio, el esclavo rebelde es un Negro inadaptado, un adolescente rebelde que ingiere tierra hasta que muere, una madre infanticida, un desviado.⁶⁰

Las deficiencias impuestas al otro animalizado y los procedimientos para reprimir y contener las acciones de resistencia que, a su vez, eran negadas o minimizadas, contribuían a hacer impensable que las personas esclavizadas pudieran confrontar las relaciones de dominación, contribuyendo a sustentar el orden esclavista analizado por Trouillot. Cabe apuntar que el reconocimiento de la capacidad de los negros para rebelarse a la esclavitud no condujo a que se les

⁵⁸ Wadiwel, *Do fish resist?*

⁵⁹ Trouillot, *Silenciando el pasado.*

⁶⁰ Trouillot, *Silenciando el pasado*, p. 70.

reconociera como plenamente humanos. Para el caso de los animales no-humanos, López Barrios⁶¹ ha destacado que es insuficiente reconocer que los animales resisten, ya que las propias tecnologías de poder traen consigo los mecanismos para responder constantemente a las diversas resistencias que puedan producirse. Estas dinámicas pueden notarse en el contexto que expone Trouillot. Por otra parte, López Barrios, incide en no entender la resistencia como una cualidad intrínseca, sino como la "potencia que tiene un cuerpo para responder al gobierno de su conducta [...] una característica relacional que emerge de cierto campo de fuerzas, y sólo tiene sentido dentro de éste".⁶² Este enfoque facilita la aproximación a distintos contextos dando cuenta de sus especificidades, a la vez que se identifican articulaciones comunes.

El trabajo etnográfico de James C. Scott⁶³ trajo aportes clave para la comprensión de la resistencia, al mostrar cómo los grupos oprimidos resisten al poder que los subyuga sin emplear la confrontación directa o llevar a cabo revoluciones. Scott vino a destacar que la falsa conciencia de la teoría marxista y gramsciana no existe, ya que la sumisión que muestra la sociedad dominada no implica conformidad interna, sino una apariencia que evita que los grupos dominantes consideren necesaria la coerción directa. La infrapolítica o política encubierta de los dominados son acciones sutiles e incluso invisibles para los dominadores como el sabotaje o la desobediencia. Sin ser el objetivo de Scott, su investigación abre posibilidades para pensar las resistencias de los animales más-que-humanos, más aún cuando el sabotaje o la desobediencia de aquellos que están sujetos a distintos sistemas de explotación son presentados como evidencia de su compromiso con dichos sistemas.

La filósofa Vinciane Despret en su libro *¿Qué dirían los animales... si les hiciéramos las preguntas correctas?* (2018) dedica un capítulo a la pregunta ¿por qué se dice que las vacas no hacen nada? Para responder a esta cuestión nos acerca la investigación de Jocelyne Porcher, socióloga, zootécnica y criadora, que marca una diferenciación entre los "peores lugares de cría", esto es, la producción industrial orientada a la maximización productiva, y los criaderos que "tratan bien a los animales".⁶⁴ Y considera paradójico que sea en el ámbito industrial donde mejor se perciba al animal como trabajador que puede ser productivo o improductivo o incluso sabotear el trabajo cuando, por ejemplo, una cerda aplasta a sus hijos. Porcher (citada por Despret) argumenta que en la cría no industrial es más difícil percibir que los animales trabajan. En su investigación experimental se centra en las vacas, observándolas, grabándolas y apuntando todo lo que hacen, llegando a la conclusión de que los momentos en que no colaboran y se resisten es cuando se hace visible el esfuerzo activo de las vacas para que el trabajo del criador pueda realizarse. Cuando obedecen órdenes, cuando van al robot de ordeño sin empujarse, al apartarse de la máquina cuando corresponde y, en definitiva, cuando hacen todo lo necesario para que el sistema funcione a la conveniencia de los criadores la rutina adquiere una apariencia de obediencia maquinal, siendo en los conflictos, en las situaciones de desobediencia o resistencia cuando pueden apreciarse otros

⁶¹ López Barrios, *Pero... ¿pueden resistir?*

⁶² López Barrios, *Pero... ¿pueden resistir?*, p. 242.

⁶³ Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*.

⁶⁴ Despret, *¿Qué dirían los animales... si les hiciéramos las preguntas correctas?*, p. 169.

significados, cuando se hace patente que ese funcionamiento maquinal requiere todo un compromiso y colaboración por parte de las vacas.

Si para colectividades humanas subalternizadas Scott refería acciones sutiles que hacían que la resistencia fuera invisible a ojos del dominador, y evidenciaban que la aparente sumisión más que conformidad indicaba la evitación de una confrontación directa, Porcher refiere la obediencia aparentemente maquinal de las vacas. Esta apariencia más que indicar lo que las vacas son, dejaría ver el marco epistémico que concibe al otro animal como entidad pasiva. Sin embargo, el movimiento que desplaza al animal de su concepción maquinal al reconocimiento de su intencionalidad no plantea las acciones de desobediencia como una evidencia de su disconformidad, sino de su colaboración en las relaciones que las sujetan a los intereses del amo o del criador. La intencionalidad de las vacas y sus actos de resistencia a las condiciones que les imponen los criadores son cooptados para reivindicar que, más que estar sujetas a un sistema que las subordina y explota, están comprometidas con dicho sistema. Despret, tras dar cuenta de los detalles de la investigación de Porcher, destaca que su enfoque nos permite ver que los animales no simplemente "reaccionan", y percibir que su comportamiento no es meramente maquinal. Afirma que las vacas tampoco serían víctimas de la explotación, ya que "ser víctima implica pasividad", y "una víctima despierta poca curiosidad". Así, según Despret,

las vacas de Jocelyne Porcher despiertan mucha más curiosidad que si las hubiera tratado como víctimas, están más vivas, más presentes, sugieren más preguntas, nos interesan y tienen la oportunidad de provocar interés en su criador. Una vaca que desobedece a sabiendas invita a una relación completamente distinta que una vaca que se sale de la rutina porque es tonta y no ha comprendido nada; una vaca que hace su trabajo compromete de una manera totalmente distinta que una vaca víctima de la autoridad del criador.⁶⁵

El resultado de entender que una vaca "hace su trabajo" se presenta con el potencial de generar "una relación completamente distinta". ¿Distinta para quién y en qué sentido? El reconocimiento de que las vacas se resisten a un marco de relaciones en el que ineludiblemente tendrán que *dar* su leche, *dar* a sus hijos y, finalmente, *dar* su vida, no busca, obviamente, dismantelar estas asimetrías, sino desplazarlas al marco del consenso. Las vacas reconvertidas en interesantes objetos de estudio que despertarán nuestra curiosidad son, además, más convenientes para el sistema que depende de su sujeción al mismo si no son vistas como víctimas, sino como colaboradoras activas de su propia explotación.

En el marco de los ECA, la intencionalidad es un eje análisis y discusión. Jason Hribal (2003, 2010)⁶⁶ ha abordado la resistencia animal a partir de las nociones de agencia y clase, destacando que los actos de resistencia animal a la explotación y al cautiverio son intencionales y parte de la cotidianidad de granjas, zoos o circos. Éstos se patentizan no solo por las acciones de los animales y los testimonios de los humanos, sino por las medidas implementadas para contener esos actos de resistencia que, sin embargo, suelen presentarse como hechos puntuales y desligados de la intencionalidad. Otras autoras, sin embargo, han optado

⁶⁵ Despret, *¿Qué dirían los animales... si les hiciéramos las preguntas correctas?*, p. 173.

⁶⁶ Hribal, *Animals are part of the working class*; Hribal, *Fear of the animal planet*.

por no abordar la resistencia animal en términos de intencionalidad, atendiendo a las consecuencias de los actos de resistencia, y problematizando que la agencia se explique negándola o extendiéndola hacia los animales no-humanos. Los aportes de Kathrin Gillespie (2016) surgen a partir de una etnografía multispecies sobre la producción lechera en el noroeste del Pacífico en los Estados Unidos. Al observar que allí los actos de resistencia por parte de los animales son parte de la cotidianidad, reorienta su investigación hacia la comprensión de los mismos. Para la autora no es relevante determinar si los animales actúan con intencionalidad consciente cuando resisten, y se enfoca en los "actos que podemos entender como resistencia si intentamos leer los propios mundos-de-vida de los animales no-humanos".⁶⁷ Y Sarat Colling⁶⁸ pone especial atención en los casos de animales que escapan de condiciones de cautiverio y/o explotación y en los discursos que se generan en torno a estos. Percibe que la intencionalidad suele considerarse una característica exclusivamente humana lo que sirve para negar o minimizar los actos de resistencia animal. Colling argumenta que el intento por escapar de una situación de apesamiento es un acto de resistencia, al margen de si hay o no reflexividad en ese intento. Y aunque presenta distintos casos que evidencian una intencionalidad reflexiva por parte de distintos animales y considera que estudiarla es importante para desafiar la visión cartesiana, también enfatiza que no es indispensable para dar cuenta de la resistencia. Sin embargo, la autora sí considera prioritario atender a la diversidad de experiencias cognitivas de los animales y a la especificidad de las situaciones a las que resisten.

7. A modo de conclusión

Al observar que las prácticas sacrificiales (rituales, caza, ganadería) son significadas en marcos de reciprocidad que apelan al consentimiento que los animales más-que-humanos darían de su propia muerte, se ha indagado en la reciprocidad negativa, una noción poco explorada pero central para no obviar la dominación, la coerción o las violencias involucradas en dichos marcos de significación. Al examinar la noción de resistencia, se observa que negar la capacidad de resistir intencionalmente sirve para legitimar diversos órdenes de dominación. Pero, a su vez, reconocer la intencionalidad de los animales cuando desobedecen y resisten a la explotación puede ser cooptado, presentándose como evidencia de su colaboración con los sistemas que los explotan.

Se han propuesto metodologías enfocadas en hacer el intento de entender a los demás animales en sus propios términos, y no solo desde las diversas narrativas humanas. En la misma línea, se insta a revisar los marcos epistémicos que manejamos para pensar al otro animal(izado), así como los aparatos que especifican y regulan cuerpos y afectos, recortando subjetividades. La categoría animal no solo indica el lugar que "naturalmente" habrían de ocupar cabras, gallinas, caballos o cerdos, sino que también opera como un dispositivo que marca qué vidas son legítimamente sacrificables, explotables u objeto de violencias. Esto abarca a numerosas colectividades históricamente marginalizadas: mujeres, personas

⁶⁷ Gillespie, *Nonhuman animal resistance and the improprieties of live property*, p. 123.

⁶⁸ Colling, *Animal resistance in the global capitalist era*.

racializadas, indígenas, disidencias de género, etc. Sin embargo, las jerarquizaciones que presentan lo animal como el lado deficiente de lo humano, como lo apropiable o matable, no constituyen el orden *natural* del mundo, sino una iteración de prácticas material-discursivas históricamente situadas y sujetas a constantes transformaciones en las que estamos enredados.

Las tres escenas etnográficas se presentan desde una perspectiva difractiva que propone comprenderlas no como contextos separados en el espacio y el tiempo, sino como un entrelazamiento abierto de prácticas material-discursivas que (in)visibilizan y (re)configuran los límites sobre qué prácticas sacrificiales son legítimas y cuáles no en situaciones concretas. Este enfoque muestra también cómo mis propias posiciones —inseparables de procesos situados en lo moral, lo político y lo histórico— generan efectos específicos. En la primera escena, el caso del ritual Yoruba en Madrid muestra que la fina línea que separa un delito por maltrato animal de una actividad económica regulada y socialmente aceptada depende de cómo y dónde se llevan a cabo las prácticas sacrificiales. La segunda escena se centra en la experiencia de Inma, quien, al presenciar la matanza del cerdo en el pueblo de su tía, conecta con el sufrimiento y la resistencia del animal al ser matado, interrumpiendo el sentido común que inscribe este evento en un registro festivo. En la tercera escena, mi diálogo con tres mujeres mapuche pone de manifiesto cómo la noción misma de sacrificio activa memorias de estigmatización y violencia colonial que continúan operando en el presente.

En este sentido, es importante subrayar que las prácticas sacrificiales han sido instrumentalizadas para alimentar la dicotomía civilizado/salvaje y justificar la marginalización, el despojo y el borrado de los pueblos indígenas. El pueblo mapuche sigue siendo criminalizado por defender la tierra frente al avance extractivista, sigue sufriendo la expulsión territorial y otras violencias estatales que incluyen el asesinato. Por ello, se vuelve imprescindible cuidarnos de no reproducir lógicas coloniales, sin que ello derive en posiciones esencialistas que imposibiliten el diálogo y bloqueen la posibilidad de cuestionar(nos) los vínculos que sostenemos con los animales-más-que-humanos.

Referencias

- ÁLVAREZ, Laura L. Ritos de santería con animales sacrificados frente a las Cuatro Torres. *La Razón*, Madrid, 11 oct. 2019. Disponible en: <https://www.larazon.es/local/madrid/ritos-de-santeria-con-animales-sacrificados-frente-a-las-cuatro-torres-0A25259698/>. Último acceso en: 27 jul. 2025.
- ASAD, Talal. *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
- ÁVILA GAITÁN, Iván Darío. El Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales como proyecto decolonial. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 27, pp. 339-351, 2017. <https://doi.org/10.25058/20112742.454>.
- ÁVILA GAITÁN, Iván Darío. Especismo 50 años después. In: GONZÁLEZ, Anahí Gabriela; Ávila Gaitán, Iván Darío. *Glosario de resistencia animal(ista)*. Ediciones Desde Abajo, 2022.
- BACIGALUPO, Ana Mariella. *Shamans of the Foye Tree: Gender, power, and healing among Chilean Mapuche*. Austin: University of Texas Press, 2007.
- BACIGALUPO, Ana Mariella. *Thunder shaman: Making history with Mapuche spirits in Chile and Patagonia*. Austin: University of Texas Press, 2016.
- BARAD, Karen. Diffracting diffraction: Cutting together-apart. *Parallax*, v. 20, n. 3, pp. 168-187, 2014. <https://doi.org/10.1080/13534645.2014.927623>.
- BARAD, Karen. *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham: Duke University Press, 2007.
- BARAD, Karen. Nature's queer performativity. *Qui Parle*, v. 19, n. 2, pp. 121-158, 2011. <https://doi.org/10.5250/quiparle.19.2.0121>.
- BEST, Steven. The rise of critical animal studies. *Journal of Critical Animal Studies*, v. 1, pp. 9-52, 2009.
- BLOCH, Maurice. *Prey into hunter: The politics of religious experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- CATRILEO, María. El Ngillatun como sistema conceptual mapuche. *Estudios filológicos*, v. 53, pp. 27-38, 2014. <https://dx.doi.org/10.4067/S0071-17132014000100002>.
- COLLING, Sarat. *Animal resistance in the global capitalist era*. East Lansing: Michigan State University Press, 2021.
- DESPRET, Vinciane. *¿Qué dirían los animales... si les hiciéramos las preguntas correctas?* Trad. Silvia Puente. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2018.
- DURKHEIM, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Trad. Roberto Ramos. Madrid: Akal, 1984.
- EUROPA PRESS. Gallos decapitados y corderos degollados en un ritual religioso en una vivienda de Chamartín. *El Mundo*, Madrid, 12 out. 2019. Disponible en: <https://www.elmundo.es/madrid/2019/10/12/5da1b601fc6c8359138b4637.html>.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. The meaning of sacrifice among the Nuer. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, v. 84, n. 1/2, pp. 21-33, 1954. <https://doi.org/10.2307/2843998>.
- FITZPATRICK, Simon. Animal morality: What is the debate about?. *Biology and Philosophy*, v. 32, n. 6, pp. 1151-1183, 2017.

FLORIDO-DEL-CORRAL, David; ZAMBERNARDI, Andrea. El hurto en las almadrabas del sur de Europa: Entre la reciprocidad negativa, la reivindicación política y la economía moral. *Disparidades: Revista de Antropología*, v. 76, n. 2, p. e025, 2021. <https://doi.org/10.3989/dra.2021.025>.

FOERSTER, Rolf. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago: Editorial Universitaria, 1993.

FRAZER, James George. *La rama dorada: Magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

GILLESPIE, Kathryn. Nonhuman animal resistance and the improprieties of live property. In: BRAVERMAN, Irus (Ed.). *Animals, biopolitics, law*. London: Routledge, 2016. pp. 117–135.

GIRARD, René. *The scapegoat*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1984.

GIRARD, René. *The scapegoat*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1984.

GOVINDRAJAN, Radhika. *Animal intimacies: Interspecies relatedness in India's Central Himalayas*. Chicago: University of Chicago Press, 2018.

HARAWAY, Donna J. *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan_Meets_Onco-Mouse: Feminism and technoscience*. New York: Routledge, 1997.

HARAWAY, Donna J. Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, v. 14, n. 3, pp. 575–599, 1988. <https://doi.org/10.2307/3178066>.

HARTIGAN, John Jr. Knowing animals: Multispecies ethnography and the scope of anthropology. *American Anthropologist*, v. 123, n. 4, pp. 846–860, 2021. <https://doi.org/10.1111/aman.13631>.

HRIBAL, Jason. Animals are part of the working class: A challenge to labor history. *Labor History*, v. 44, pp. 435–453, 2003. <https://doi.org/10.1080/0023656032000170069>.

HRIBAL, Jason. *Fear of the animal planet*. Oakland: CounterPunch; AK Press, 2010.

HUBERT, Henri; MAUSS, Marcel. *Sacrifice: its nature and function*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

INGOLD, Tim. *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.

JUSKUS, Ryan J. Sacrifice zones: A genealogy and analysis of an environmental justice concept. *Environmental Humanities*, v. 15, n. 1, 2023. <https://doi.org/10.1215/22011919-10216129>.

KYMLICKA, Will; DONALDSON, Sue. Animal rights and Aboriginal rights. In: SANKOFF, Peter; BLACK, Vaughan; SYKES, Katie (Eds.). *Canadian perspectives on animals and the law*. Toronto: Irwin Law, 2015. pp. 159–186.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *El totemismo en la actualidad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.

LOMNITZ, Claudio. Sobre reciprocidad negativa. *Revista de Antropología Social*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, n. 14, pp. 311–339, 2005.

LÓPEZ BARRIOS, Josué Imanol. Pero... ¿pueden resistir? Resistencias animales, relaciones de poder y dominación. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, v. 7, n. 1, pp. 233–274, 2020.

McLOUGHLIN, Eimear; CASEY, John. On "Finishing": A visual memoir of care and death on an Irish cattle farm. *Visual Anthropology Review*, v. 38, n. 1, pp. 34–59, 2022. <https://doi.org/10.1111/var.12256>.

MORENO FELIU, Paz. Organizar: Suspensión de la moralidad y reciprocidad negativa. *Éndoxa: Series Filosóficas*, n. 15, pp. 97–128, 2002. Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).

NADASDY, Paul. The gift in the animal: The ontology of hunting and human-animal sociality. *American Ethnologist*, v. 34, n. 1, pp. 25–43, 2007. <https://doi.org/10.1525/ae.2007.34.1.25>.

ÑANCULEF HUAQUINAO, Juan. *Tayin Mapuche Kimün*: Epistemología mapuche – Sabiduría y conocimientos. Santiago: Cátedra Indígena, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, 2016.

ROSIEK, Jerry; ADKINS-CARTEE, Maryjohn R. Diffracting structure/agency dichotomies, wave/particle dualities, and the citational politics of settler colonial scholars engaging Indigenous studies literature. *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, v. 23, n. 2, pp. 157–169, 2023.

SCOTT, James C. *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Ediciones Era, 1990.

SVAMPA, Maristella; VIALE, Enrique. *Maldesarrollo*: La Argentina del extractivismo y el despojo. Buenos Aires: Katz Editores, 2014.

TAUSSIG, Michael T. *Shamanism, colonialism, and the wild man*: A study in terror and healing. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

TROUILLLOT, Michel-Rolph. *Silenciando el pasado*: El poder y la producción de la Historia. Trad. Miguel Ángel del Arco Blanco. Granada: Comares Historia, 2017. (Obra original publicada en 1995).

TURNER, Victor. *The ritual process*: Structure and anti-structure. Ithaca: Cornell University Press, 1977.

TYLOR, Edward Burnett. *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*. v. 1. London: John Murray, 1871.

VAN DER TUIN, Iris. Diffraction as a methodology for feminist onto-epistemology: On encountering Chantal Chawaf and posthuman interpellation. *Parallax*, v. 20, n. 3, pp. 231–244, 2014. <https://doi.org/10.1080/13534645.2014.927631>.

VAN DER TUIN, Iris. Reading diffractive reading: Where and when does diffraction happen? *Journal of Electronic Publishing*, v. 19, n. 2, 2016. <https://doi.org/10.3998/3336451.0019.205>.

WADIWEL, Dinesh Joseph. Do fish resist? *Cultural Studies Review*, v. 22, n. 1, pp. 192–242, 2016. <https://doi.org/10.5130/csr.v22i1.4363>.

WEISS, Brad. *Real pigs*: Shifting values in the field of local pork. Durham: Duke University Press, 2016.



Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

ARTIGOS

SUBALTERNIDADES Y DINÁMICAS DE PODER ASIMÉTRICAS EN MÉXICO

SUBALTERNITIES AND ASYMMETRICAL POWER DYNAMICS IN MEXICO

SUBALTERNIDADES E DINÂMICAS DE PODER ASSIMÉTRICAS NO MÉXICO

Abril Uscanga-Barradas 

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Ciudad de México, México

Submetido em: 01/07/2025

Aceito em: 31/07/2025

Publicado em: 28/10/2025

Como citar: USCANGA-BARRADAS, Abril. Subalternidades y dinámicas de poder asimétricas en México. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e60030, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.60030



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Resumen

El concepto de subalternidad describe la posición de grupos sociales que carecen de poder hegemónico, siendo excluidos de los procesos de decisión y representación. Estos colectivos son dominados por ideologías e instituciones establecidas, con sus voces históricamente silenciadas. Sin embargo, esta condición no anula su capacidad de agencia; al contrario, es un motor para la resistencia y la desobediencia, acciones clave para reivindicar su dignidad y derechos.

Analizaremos cómo el poder se reproduce mediante mecanismos estructurales presentes incluso en la educación, y cómo ciertos sistemas impiden que las voces de los grupos subordinados sean genuinamente escuchadas, más allá de la mera ausencia de habla. Es crucial reconocer las diversas categorías de exclusión que generan estas situaciones, desde la clase social hasta el género o la etnia. En este contexto, la autorrepresentación emerge como una poderosa herramienta de empoderamiento, permitiendo a estos grupos construir y expresar sus propias identidades y narrativas.

Finalmente, exploraremos ejemplos concretos en México, como los pueblos originarios, las mujeres y la clase trabajadora, para ilustrar las complejas dinámicas de la subalternidad y su constante lucha por la visibilidad y la justicia.

Palabras clave

Subalternidad; resistencia; exclusión; autorrepresentación; hegemonía.

Abstract

The concept of subalternity extends beyond a mere marginal social position; it describes a political condition where certain groups lack power, voice, and representation. These collectives are dominated by established ideologies and institutions, with their narratives historically silenced. However, this condition doesn't nullify their agency; on the contrary, it fuels resistance and disobedience, key actions to assert their dignity and rights.

We'll analyze how power is reproduced through structural mechanisms present even in education, and how certain systems prevent the voices of subordinate groups from being genuinely heard, beyond just the absence of speech. It's crucial to recognize the diverse categories of exclusion that generate these situations, from social class to gender or ethnicity. In this context, self-representation emerges as a powerful tool for empowerment, allowing these groups to construct and express their own identities and narratives. Finally, we'll explore concrete examples in Mexico, such as indigenous peoples, women, and the working class, to illustrate the complex dynamics of subalternity and their ongoing fight for visibility and justice.

Keywords

Subalternity; resistance; exclusion; self-representation; hegemony.

Resumo

O conceito de subalternidade descreve a posição de grupos sociais que carecem de poder hegemônico, sendo excluídos dos processos de decisão e representação. Esses coletivos são dominados por ideologias e instituições estabelecidas, com suas vozes historicamente silenciadas. No entanto, essa condição não anula sua capacidade de agência; ao contrário, é um motor para a resistência e a desobediência, ações chave para reivindicar sua dignidade e direitos.

Analisaremos como o poder se reproduz mediante mecanismos estruturais presentes inclusive na educação, e como certos sistemas impedem que as vozes dos grupos subordinados sejam genuinamente ouvidas, para além da mera ausência de fala. É crucial reconhecer as diversas categorias de exclusão que geram essas situações, desde a classe social até o gênero ou a etnia. Neste contexto, a autorrepresentação emerge como uma poderosa ferramenta de empoderamento, permitindo a esses grupos construir e expressar suas próprias identidades e narrativas.

Finalmente, exploraremos exemplos concretos no México, como os povos originários, as mulheres e a classe trabalhadora, para ilustrar as complexas dinâmicas da subalternidade e sua constante luta pela visibilidade e pela justiça.

Palavras-chave

Subalternidade; resistência; exclusão; autorrepresentação; hegemonia.

1. Introducción

En un mundo marcado por desigualdades profundas y dinámicas de poder asimétricas y asistémicas, el derecho no es neutro, sino una construcción social e ideológica al servicio de ciertos intereses de poder.¹

De esta manera, el derecho se vuelve una herramienta capaz de describir, y sostener, diversas formas de opresión y dominación de aquellos que ostentan el "poder" o la "autoridad". Así mismo, el derecho es también un medio por el cual los grupos marginados institucionalizan las estrategias que buscan transformar su realidad, todo ello, a partir del cuestionamiento sobre cómo las normas jurídicas pueden perpetuar las dominaciones sistémicas, ya sean estas por clase, género, raza u otras categorías de exclusión.

Es así que adoptar una postura crítica frente al derecho es necesario para desenmascarar las estructuras jurídicas de dominación, para visibilizar las voces subalternas que son tradicionalmente ignoradas, y para que aquellas personas que carecen de participación en la toma de decisiones, así como de acceso al poder, puedan lograr su acceso.

De acuerdo con Loewenstein, "el poder es una relación sociopsicológica basada en un recíproco efecto entre los que detentan y ejercen el poder – serán denominados los detentadores del poder – y aquellos a los que va dirigido – serán aquí designados como los destinatarios del poder–."²

Como instrumento de los detentadores del poder, el orden jurídico vigente desempeña un papel crucial en la producción de hegemonía, pues no solo impone reglas coercitivas, sino que además define qué es lo que se considera justo, legal o legítimo en una sociedad.³

Es además importante mencionar que la perpetuación de las hegemonías y de las narrativas del poder no se limitan al ámbito jurídico, sino que estos detentadores ostentan el dominio sobre diversas esferas, como la educación, los medios de comunicación, algunos aspectos culturales y otros que permean desde el núcleo familiar hasta la esfera social en general, espacios en que se inculca la ideología dominante y que fabrican sujetos dóciles a esa ideología.

Es así que este trabajo pretende abordar las siguientes cuestiones: ¿qué son las subalternidades y cómo han de comprenderse?, ¿cuáles son los grupos a los cuales se les considera como subalternos y a partir de cuáles perspectivas teóricas?, y ¿de qué manera se manifiestan estas subalternidades y estas resistencias hacia las hegemonías en el contexto mexicano?

2. Subalternidades como condición de exclusión

La subalternidad es un término empleado no solo para describir una posición social marginal, sino que también describe una condición política que implica la exclusión de los procesos de decisión y de representación. De esta manera, las clases subalternas son aquellas que carecen de poder hegemónico, es

¹ Kennedy, *La enseñanza del Derecho como forma de acción política*.

² Loewenstein, *Teoría de la constitución*, p. 26.

³ Loewenstein, *Teoría de la constitución*, p. 26.

decir, que son dominadas y dirigidas por la ideología y por las instituciones de la clase gobernante.

Así, los subalternos son los "oprimidos o dominados, la palabra subalterno permite tanto evitar las connotaciones economicistas o ideologizantes de la noción de explotados como ampliar y pluralizar la noción de clase trabajadora, obrera o proletaria al incluir otras formas y modalidades populares".⁴

El concepto de subalternidad alude a aquellas posiciones sociales de subordinación o marginalidad con respecto al poder establecido. En el campo de las ciencias sociales, este término se emplea para referirse a los sectores marginados y a las clases inferiores, de acuerdo con la definición de Antonio Gramsci.⁵

En otras palabras, al hablar de subalternidades se está haciendo referencia a los grupos oprimidos, excluidos o dominados en una formación social dada, los cuales han sido históricamente silenciados o relegados. Desde una perspectiva jurídico-crítica, comprender estas subalternidades implica no solo analizar cómo el Derecho y las estructuras de poder contribuyen a su producción y reproducción, sino también examinar las formas en que los sujetos subalternos resisten y buscan emanciparse de su condición de marginalidad.

De esta manera, hablar de la subalternidad es fundamental para comprender las dinámicas de poder presentes en las sociedades modernas. De ahí que, las subalternidades se instituyen como un concepto que hace referencia a aquellas relaciones de subordinación, políticas y culturales, que existen entre las clases dominantes y las clases subalternas.

Los subalternos tienden a carecer de voz propia en la esfera pública y a estar fragmentados, a menos que desarrollen una conciencia contrahegemónica y colectiva.

En síntesis, y retomando lo postulado en la teoría gramsciana, los subalternos son aquellos quienes viven sujetos a la hegemonía de otros. Son los dominados en la estructura de clases, los privados de poder y de voz autónoma. Son sujetos de una situación que se perpetúa no solo por medio de la coerción estatal, sino porque internalizan en cierta medida la visión de sus dominadores, lo que Gramsci denominó "hegemonía".

Sin embargo, aunque pueda existir cierta homogeneidad entre los detentadores del poder, no así en los destinatarios del poder, entre quienes existen desigualdades sustanciales en las condiciones socioeconómicas de aquellos que integran cada uno de estos grupos. Considerando lo anterior, la transversalidad de dichas diferencias hace que esta distinción o separación siga su curso e incluso fomenta la separación constante.

Dentro de estos sectores diferenciados es posible formar conciencia colectiva, la cual desemboca en luchas con identidades muy marcadas. Por ejemplo, los derechos laborales nacieron de huelgas y movilizaciones obreras, antes que de la benevolencia estatal. Así, los avances de los derechos sociales son producto de la resistencia y la organización de los sectores oprimidos.⁶

⁴ Modonesi, *Subalternidad, antagonismo, autonomía*, p. 25.

⁵ Modonesi, *Subalternidad*.

⁶ Modonesi, *Subalternidad*.

El subalterno es aquel que, situado en una posición de inferioridad impuesta, desarrolla una conciencia crítica que lo lleva a la resistencia.⁷

No obstante, la resistencia desde la subalternidad no es una actitud fácil de concretar, pues la subalternidad no es solo una cuestión de pobreza material, sino de falta de poder político-cultural. Un grupo subalterno no controla ni las instituciones ni la narrativa histórica en la sociedad, sino que su visión del mundo es desautorizada o folklorizada.

Además, Gramsci advierte que las clases subalternas suelen carecer de cohesión y de "intelectuales orgánicos", o líderes sociales, que articulen su experiencia colectiva, lo que dificulta su capacidad para desafiar la hegemonía. Es así que para superar el estadio de subalternos, es necesario que estos grupos desarrollen su propio proyecto hegemónico alternativo, rompiendo así la "falsa conciencia" impuesta por la élite.

Como producto del quiebre de la visión hegemónica, los grupos subordinados se han de cuestionar su propia existencia y sus condiciones de vida, de tal modo que una nueva realidad solo puede ser producto de su resistencia. Para este fin, los grupos subordinados se valen de discursos por medio de los cuales cuestionan las relaciones entre las posiciones de superioridad e inferioridad latentes.

Todo ello en concordancia con lo planteado por Gramsci en su método histórico, el cual consiste en los siguientes procesos:

1. Formación de los grupos sociales subalternos por los cambios económicos y grupos sociales preexistentes.
2. Adhesión activa o pasiva a las formas políticas dominantes.
3. Creación de nuevos partidos por los mismos grupos dominantes que permiten mantener consenso y control de los subalternos.
4. Unificación de grupos subalternos para reivindicar su carácter, aunque son restringidas y parciales.
5. Nuevas formaciones que afirman la autonomía de los grupos subalternos pero como hegemonía.

Al respecto, es importante destacar una serie de actitudes sin las cuales los grupos subalternos no concretarían su reivindicación. Una de estas actitudes es la desobediencia.

La desobediencia es una actitud que ha inspirado múltiples mitos culturales que han permeado hasta la actualidad, siendo un ejemplo de ello la historia de Adán y Eva, a la cual alude Fromm al afirmar que "la historia humana comenzó con un acto de desobediencia, y no es improbable que termine por un acto de obediencia".⁸

En nuestras cotidianidades, la desobediencia puede adquirir la forma de protestas, huelgas, insurrecciones o incumplimiento deliberado de normas opresivas, actos mediante los cuales la humanidad se reivindica.

De esta manera, las teorías de la resistencia enfatizan la capacidad de los oprimidos para oponerse de manera activa al orden dominante. Desde esta perspectiva, los subalternos pueden ser definidos por su postura rebelde de frente a la injusticia, esto debido a su resistencia antes el poder impuesto, adoptando esta

⁷ Modonesi, *Subalternidad*, p. 7.

⁸ Fromm, *Sobre la desobediencia y otros ensayos*, p. 9.

resistencia a veces formas no convencionales, pero siempre con miras a la reivindicación de su dignidad y derechos.

Es así que, por medio de la desobediencia, las subalternidades se sobreponen frente a los postulados de reproducción de poder que Giroux establece en su teoría como modelo económico, modelo cultural y modelo reproductivo del Estado hegemónico.

De acuerdo con Giroux estos tres modelos se encuentran presentes desde el ámbito educativo. Respecto a la relación entre la enseñanza y la economía, la primera funciona para "inculcar las actitudes necesarias para aceptar los imperativos sociales y económicos de la economía capitalista".⁹ Es decir, la educación forma de manera diferenciada a las y los estudiantes de diferentes clases sociales, razas y sexos a partir de la funcionalidad específica de cada sector para el capital.

En cuanto al modelo cultural, para entenderlo se retoman las ideas de Bourdieu en cuanto a cómo las instituciones educativas se vuelven no creadoras de cultura sino perpetuadoras de una cultura dominante. Es decir, empleando la idea del capital cultural, cada sector social es afín a un nivel cultural distinto, desenvolviéndose desde la etapa formativa en aquel que le corresponda, afianzándose la disparidad cultural.

Finalmente, sobre el modelo reproductivo del Estado hegemónico, este se refiere a la manera como el Estado se define por su participación activa como un aparato represivo en tanto crea condiciones, como la educación, por medio de las cuales las clases dirigentes tienen el control intelectual y moral sobre otras clases.¹⁰

Ahora bien, la desobediencia y las subalternidades se sobreponen a las distintas formas de perpetuación del poder, pero no todas las subalternidades son iguales entre sí.

Ejemplo de lo anterior han sido las mujeres, quienes han constituido un grupo subalterno en sociedades patriarcales, excluidas históricamente de la plena ciudadanía y subordinadas a la autoridad masculina en casi todos los ámbitos. Hace no mucho la mujer estaba confinada al espacio doméstico y excluida del proyecto de ciudadanía, donde el sujeto subalterno femenino queda doblemente silenciado.

Por ello, es importante entender la subalternidad desde una perspectiva feminista, la cual nos lleva a ser conscientes no solo de la posición económica o estructural de las mujeres dentro de la sociedad, sino que nos lleva a redefinir una condición epistémica de invisibilidad y de exclusión radical del discurso dominante de todo un sector de la población.

Esta condición se agrava en los cuerpos feminizados, racializados y colonizados, que han sido históricamente silenciados, no solo en los espacios del poder, sino también en los marcos de representación simbólica y epistemológica.

El concepto de subalterno en la teoría feminista se redefine como una posición relacional, construida por un entramado histórico de exclusión, pero también como un lugar político de denuncia y transformación. En lugar de ser solo una categoría descriptiva, se convierte en una interpelación al pensamiento crítico, obligándolo a revisar sus presupuestos eurocéntricos, androcéntricos y coloniales.

⁹ Arbeláez Campillo; Correa Cruz, *Henry A. Giroux*, p. 3.

¹⁰ Arbeláez Campillo; Correa Cruz, *Henry A. Giroux*, p. 4.

En este punto es necesario hacer mención de que no todas las subordinaciones son iguales. No todas las mujeres atraviesan las mismas diferencias, sino que algunos factores como la clase social, la etnia o la orientación sexual crean aún más subalternas dentro de la categoría de género.

Una de las autoras clave para comprender la reformulación de las subalternidades desde una perspectiva feminista es Gayatri Chakravorty Spivak, quien en su ensayo *Can the Subaltern Speak?* (¿Puede hablar el subalterno?), plantea que el subalterno si bien es el oprimido y el excluido, también es aquel, o aquella, que no es escuchado(a) dentro del sistema hegemónico de representación, precisamente porque ese sistema ha sido construido para anular o reinterpretar su voz.

De acuerdo con Gayatri, la subalterna no puede hablar, "no en el sentido de que no tenga voz, sino porque sus palabras no son escuchadas como tal; son anuladas por el aparato discursivo que se arroga el poder de traducirla, representarla, interpretarla".¹¹

Desafortunadamente, frente a la posibilidad de escuchar a la mujer subalterna y de dejarle hablar, la postura más frecuente es no permitirles ocupar espacios con su propia voz, sino asumirse como conocedores de sus experiencias, deslegitimando su propia voz al pretender conocerlas mejor que ellas mismas.

Por lo tanto, el subalterno feminista no es solamente quien carece de poder material, sino quien ha sido producido como invisible por las estructuras de saber y poder. Esta condición, lejos de ser estática, constituye un desafío político y epistémico: ¿cómo producir conocimiento desde los márgenes sin reproducir las formas de dominación que silencian? ¿Cómo hablar de y con la subalterna sin suplantarla su voz? "No se trata de encontrar la voz subalterna escondida, sino de cuestionar las condiciones que permiten o impiden su escucha".¹²

Dentro de este proyecto emancipatorio que implica un esfuerzo tanto material como cultural, los subalternos producen contravalores, tales como la solidaridad de clase o la justicia social real, los cuales cimentan la lucha contra hegemónica en la cual el derecho tanto puede limitar las posibilidades de resistencia como puede también convertirse en terreno de disputa si los subalternos lo impugnan y lo resignifican críticamente.

Esta resignificación muchas veces puede ser necesaria, sobre todo considerando que la ley, supuestamente neutra, en realidad oculta sesgos androcéntricos, los cuales son generalmente señalados por colectivos feministas cuyas prácticas se han centrado en denunciar cómo la subalternidad femenina se construye como una experiencia situada, material y simbólicamente excluida de los procesos de representación, decisión y memoria histórica.

Esta exclusión en la representación se puede ver en el derecho desde el hecho de que el sujeto de derecho fue pensado desde la experiencia masculina, ocultando la subordinación de las mujeres tras una fachada de igualdad formal. Así, reconocer a las mujeres como subalternos implica entender que la emancipación debe incluir la liberación de la dominación patriarcal. Es importante resaltar que sin igualdad real de género, la justicia permanece incompleta.

¹¹ Spivak, ¿Puede hablar el subalterno?.

¹² Spivak, ¿Puede hablar el subalterno?, p. 85

Por ello, para la teoría feminista, la mujer subalterna debe de poder hablar por sí misma para romper con el modelo patriarcal que les invisibiliza. Esto con el objetivo principal de hacer valer la voz de todas las mujeres frente a las condiciones dominantes que nos oprimen y nos violentan por el hecho de ser mujeres.

En este proceso de resignificación del derecho es importante que antes de una reconstrucción se lleve a cabo una deconstrucción. Es decir, recuperar a las mujeres para partir de ahí, no solo para poder acceder y participar en paradigmas androcéntricos, sino destacar los sesgos masculinos como una sistematización.

En otras palabras, la deconstrucción se orienta a interpretar la base del sesgo androcéntrico y de codificación cultural en el que se ubica al hombre como el conocedor, y que, por lo tanto, relega el papel de la mujer fuera de cualquier posible cambio social.¹³ Es decir, los feminismos no pretenden únicamente la inclusión de la mujer, sino que buscan analizar y cuestionar todo el sistema que relega a las mujeres como un grupo oprimido de manera sistemática.

De esta manera, la emancipación requiere no solo de reformas, sino también de transformaciones culturales y simbólicas, ya que el derecho no es el único medio de control y dominación. Esto va de la mano con el hecho de que el feminismo es la lucha de un sector históricamente marginado que exige el respeto a sus derechos fundamentales, a la par que el reconocimiento de sus aportaciones en la vida social, política, económica y cultural.

3. Categorías de exclusión y los procesos de marginación

Al hablar de las subalternidades es muy evidente que no todos los grupos subalternos comparten las mismas características entre sí, por ello, es importante hablar de las categorías de exclusión las cuales se han de entender como marcos analíticos que permiten identificar a aquellas poblaciones o grupos que, ya sea por razones estructurales o históricas, se encuentran en condiciones de desigualdad sistémica.

Es decir, estas categorías no surgen naturalmente, sino que son construidas socialmente por las estructuras de poder que normativizan ciertas características, tales como la clase social, etnia, género, discapacidad, religión, entre otras, al tiempo que excluyen a quienes no se ajustan a los parámetros dominantes.

Así, la exclusión social se manifiesta como un proceso de marginación que niega el acceso equitativo a recursos, derechos, participación política y reconocimiento simbólico.

El concepto de 'exclusión' conlleva necesariamente la expulsión, omisión o eliminación de un grupo al cual alguien pertenece, o bien, al que debería de pertenecer. También refleja la imposibilidad o dificultad que vive un sector de la población para lograr acceder o participar en actividades que se desarrollan dentro de la misma sociedad. La exclusión ha sido utilizada como un mecanismo de sometimiento dentro de una relación entre los que ejercen el poder y los que no.¹⁴

La subalternidad y las categorías de exclusión no son sinónimos, pero sí son conceptos estrechamente ligados entre sí. Desde esta perspectiva, el subalterno es

¹³ Ureña Sánchez, *Las teorías subalternas de las Relaciones Internacionales y los mundos alternativos posibles*, p. 1840.

¹⁴ Casasola Hernández, *Los 9 tipos de exclusión social, y cómo afectan a la ciudadanía*.

el sujeto que ocupa una posición dentro de una o varias categorías de exclusión. No es únicamente un excluido económico, sino un sujeto producido por las dinámicas de exclusión, cuya identidad y posibilidades de enunciación están condicionadas por su pertenencia a dichas categorías.

La importancia de las categorías de exclusión como herramienta de análisis radica en su utilidad para identificar la persecución, segregación y la invisibilización de grupos de individuos dentro de la sociedad.

Desde ahí, el subalterno, el excluido, puede ser entendido como el resultado de una clasificación social que lo sitúa fuera del campo legítimo de los derechos y del reconocimiento, lo cual puede notarse fácilmente en sectores como las personas en situación de pobreza extrema, poblaciones indígenas, migrantes irregulares, personas con discapacidad sin acceso a sistemas de inclusión, entre otros.

Las múltiples categorías de exclusión generan múltiples grupos subalternos. Ya se ha hablado de la clase social por medio de la teoría gramsciana y del género por medio de la teoría feminista, dos ejes de suma importancia. En términos generales, cualquier categoría social que conlleva privación de poder, de voz y de derechos plenos puede dar lugar a una subalternidad de clase, religión, género, raza, lengua o cultura.

Reconocer cada una de las categorías de exclusión es una de las formas de visibilizar las diversas opresiones y de dar espacios para su participación, la cual puede darse de formas diversas.

Por ejemplo, y retomando lo que hasta ahora se ha expresado, desde las teorías de la resistencia, el subalterno se reconoce por su rebeldía necesaria ante la opresión, es el sujeto oprimido que se niega a seguir siéndolo. Desde la teoría gramsciana, se habla de una clase dominada que se encuentra subordinada a la hegemonía cultural de una élite detentadora de poder y ante la cual esta clase dominada habrá de construir una contrahegemonía. En cuanto a las teorías feministas, son las mujeres y otras identidades subordinadas por el patriarcado las cuales, desde su emancipación, buscan dismantelar las relaciones de poder basadas en el género.

Es así que las diversas categorías de exclusión nos dejan ver que la subalternidad adopta muchas formas concretas en las cuales se combinan dos o más categorías. Por ello, se debe reconocer que no todo oprimido es igual, sino que cada identidad es valiosa en su diferencia y que una de las formas en que cada identidad se visibiliza en el entramado social es por medio de la autorrepresentación.

Es así que la autorrepresentación se ha vuelto la forma por medio de la cual los individuos y grupos han construido y expresan su propia identidad y perspectiva del mundo, sin que su identidad sea instrumentalizada por agentes externos, como las fuerzas hegemónicas. Por ello, la autodeterminación se materializa por medio de diversos lenguajes: orales, escritos, simbólicos o corporales, en tanto sean una representación genuina de los subalternos.

Entonces no resulta extraño decir que la autorrepresentación está estrechamente relacionada con el lenguaje, puesto que por medio del lenguaje los sujetos subalternos pueden añadir sus propios significados, discursos, y experiencias. El lenguaje y la ideología se constituyen y se diseminan por virtud de

la institucionalización, la cultura y las prácticas cotidianas, siendo que estas promueven el sistema de ideas y valores, con la finalidad de integrarse en la cosmovisión de la colectividad.¹⁵

En ocasiones, los individuos y los grupos subalternos se encuentran ante la incapacidad de representarse a sí mismos, debido a que el mundo ha sido significado y definido a partir de los grupos dominantes.¹⁶ Por tanto, una forma de resistencia es hacer suya su representación y combatir todos los estereotipos de los que son sujetos.

Uno de los problemas a analizar deviene cuando dicha representación, en tanto que tarea intelectual, es dominada por unos códigos, por unos parámetros o por unos esquemas culturales hegemónicos que obedecen a una política determinada.¹⁷

No obstante, resulta complejo que los subalternos fácilmente logren su autorrepresentación, pues no solamente basta con que estos se identifiquen a sí mismos, sino que dicha identificación debe ser aceptada y legitimada por los demás miembros de la colectividad subalterna. Ello exige un cambio en la concepción del grupo dominante, para así lograr una autorrepresentación que combata la invisibilización y estereotipos, a través de la reivindicación de narrativas, memorias y verdades propias.

De esta forma es que resulta posible que un grupo identificado como subalterno se pueda convertir en un grupo hegemónico. Para ello, sería necesario que unificara sus intereses y sus aspiraciones, de tal manera que con esta consolidación y fortalecimiento como unidad logre influir en la cultura, en la ideología y en las instituciones estatales, lo cual podría afectar a los valores de la sociedad.

Por todo esto, desde la visión de las clases dominantes, así como los grupos subalternos, las posiciones de dominio no son permanentes, sino más bien dialécticas, de tal forma que un grupo hegemónico puede perder esa calidad y convertirse en subalterno, dependiendo de su capacidad para alcanzar una cultura e ideología dominante, capaz de influenciar diferentes elementos de una sociedad.

Ellos nos lleva a plantear que la autorrepresentación es una forma de resistencia debido a que se contrapone a las representaciones que las hegemonías crean y difunden de las diversidades y de aquellos grupos a los cuales no es capaz de garantizar sus derechos lo que los lleva a optar por representarse a sí mismos.

De esta manera, las autorrepresentaciones no son simplemente un acto de defensa de cara a las hegemonías, sino que tienen un carácter transformador a nivel individual, social y político.

Es decir, la autorrepresentación no queda circunscripta al campo de las discusiones vertidas en un parlamento o frente a los dirigentes nacionales de algún partido político, sino también extiende su aplicabilidad en la práctica, donde se demuestra que en las áreas prioritarias de un Estado, como es el caso de la seguridad, existen una lucha por el poder. En México, gran parte de su territorio está siendo disputado y controlado por el crimen organizado.

¹⁵ Espeleta Olivera, Mariana, *Subalternidades femininas*, p. 48.

¹⁶ Spivak, ¿Puede hablar el subalterno?, p. 307.

¹⁷ Beverley, *Subalternidad y representación*, p. 545.

homogeneizarlo dentro de la cultura mestiza nacional, en lugar de respetar y dar espacio a sus rasgos inherentes y diversos. Como consecuencia de esta homogeneización institucional, algunas lenguas originarias se vieron perdidas y la identidad indígena se vio asociada a estereotipos de atraso e ignorancia.

A pesar de este panorama, las comunidades indígenas han logrado ser protagonistas de relevantes movimientos de resistencia, siendo actores políticos. Un claro ejemplo de esto a nivel nacional fue el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas en 1994. Este ejército estaba principalmente integrado por indígenas mayas y su levantamiento fue una protesta contra el olvido gubernamental, así como por la entrada en vigor del, en ese entonces, Tratado de Libre Comercio de América del Norte, el cual ponía en riesgo las tierras ejidales. El EZLN puso en el centro del debate nacional la palabra de los subalternos indígenas, exigiendo "¡Nunca más un México sin nosotros!".

De esta manera, los pueblos indígenas de México son considerados como subalternos debido a la confluencia de varias exclusiones que sufren, por ejemplo, son diferenciados por razón de clase al ser pobres, también sufren de discriminación y de racismo, así como también son oprimidos en razón de la lengua al imponérseles el español y en razón de la cultura. Incluso, son subalternos en razón de su residencia geográfica, pues las regiones rurales generalmente se ven aisladas de los servicios públicos.

Otro gran grupo subalterno del cual se puede hablar en México son las mujeres, grupo marcado por un sistema patriarcal que las violenta, aun cuando formalmente las leyes parecen defender la igualdad de género. Es decir, si bien en la Constitución se consagra la igualdad jurídica entre los hombres y las mujeres, en la cotidianidad aún persisten grandes brechas de desigualdad y de subordinación.

Estadísticamente, es claro que México tiene grandes rezagos en diversos indicadores de equidad de género. Por ejemplo, en cuanto a la participación económica, únicamente el 46 % de las mujeres en edad productiva se encuentran sumergidas en el mercado laboral, lo cual contrasta con la presencia del 78 % de los hombres en edad productiva,²¹ y en promedio el ingreso de las mujeres es alrededor de 35 % menor que el de los hombres por trabajo remunerado equivalente.

Tan solo con estas diferencias queda en evidencia que las mujeres se encuentran sujetas a una estructura que les hace responsables de la mayor parte del trabajo no remunerado, como las tareas del hogar y las tareas de cuidado, a la par que enfrentan diversos obstáculos para su crecimiento profesional de la mano con la desigual división del trabajo.

Por otro lado, y de acuerdo con la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), México se encuentra entre los países más peligrosos para las mujeres en la región, pues cada día en el país entre 9 y 10 mujeres son asesinadas por el simple hecho de ser mujeres.²²

Detrás de estos números hay un patrón sistemático: la mayoría de estas violencias son perpetradas por hombres cercanos a ellas, generalmente sus parejas, ex parejas, o familiares, y a menudo responden a una cultura machista arraigada que considera a la mujer como objeto o propiedad del hombre.²³

²¹ CONAVIM, *Brecha salarial, una de las grandes barreras para la igualdad de género*.

²² ONU Mujeres, *Las huellas de los feminicidios en CDMX*.

²³ Instituto Igarapé, *Más de 10 mujeres son asesinadas cada día en México, revela Instituto Igarapé*.

Desafortunadamente, el papel subordinado de las mujeres en México atraviesa todos los ámbitos y espacios. Por ejemplo, aunque en representación política hay mejorías que son resultado de las cuotas de género, las mujeres aún se enfrentan a serios retos en paridad sustantiva y en la eliminación de la violencia política de género.

Por otro lado, en cuanto al acceso a la justicia, algunos delitos específicamente cometidos contra las mujeres, tales como la violencia sexual y la violencia doméstica, quedan impunes y eso si es que llegan a ser denunciados, pues la falta de denuncia es común debido a la revictimización y los prejuicios por parte de las autoridades. Toda esta disparidad se ve fortalecida debido a una cultura en la cual persisten los estereotipos sexistas en los medios de comunicación e incluso en la educación, lo cual refuerza la idea de la subordinación de la mujer al papel de madre/esposa o ser un objeto hipersexualizado.

En conjunto, esto crea un cuadro en el cual, aun contra la igualdad formal de la ley, las mujeres tienen un papel subordinado en la práctica social.

Finalmente, el tercer gran grupo subalterno en México lo constituye la clase trabajadora, incluyendo tanto a los obreros urbanos como a los campesinos y sectores populares empobrecidos. Siendo México un país con abismales desigualdades socioeconómicas, la mayor parte de la población se enfrenta a condiciones de vida precarias, mientras que una muy pequeña minoría se constituye como detentadora del poder y de la riqueza.

Si se quisiera hacer el recuento histórico de esta situación, resultaría necesario remontarnos hasta la estructura latifundista y oligárquica que motivó la revolución mexicana, pero no solo tiene reminiscencias hasta la actualidad, sino que se ve complementado con las políticas económicas de carácter neoliberal de las últimas décadas las cuales han favorecido la acumulación de capital a la par que debilitan la protección de la clase obrera.

De acuerdo con la teoría económica marxista, la clase trabajadora asalariada, es decir, el proletariado, es el subalterno de la sociedad capitalista, ya que se ve explotada por la clase burguesa que es dueña de los medios de producción, lo cual despoja al proletario del producto de su labor.

Esta situación se ve agravada si se habla específicamente del obrero campesino, el cual se constituye como subalterno de las élites terratenientes y que sufre no solo de la explotación de su trabajo sino también del despojo de sus tierras.

Frente a estas acciones ha habido figuras que se constituyen como defensores del medioambiente, aun con todos los peligros para su integridad que ello representa en México. En el informe de *Global Witness*, se menciona que en 2021 fueron asesinadas 54 personas que defendían el medioambiente, los recursos naturales o la tierra, un aumento significativo respecto a los 30 casos registrados el año anterior.

Esta misma organización documentó 1,733 asesinatos de activistas ambientales a nivel mundial durante la última década, con el 68 % de estos ocurriendo en América Latina. Tan solo para ilustrar la escala del problema, es necesario remitir al dato de que entre 2017 y el 2021, es decir en un lapso de 5 años, en México ocurrieron 131 homicidios de personas defensoras del medioambiente,²⁴

²⁴ Zerega, *México se convierte en el país más mortífero para los ambientalistas con 54 asesinados en 2021*.

cifra que se vuelve extremadamente preocupante, a la par que refuerza la necesidad de brindar protección a estos grupos oprimidos.

Con todo esto no ha quedado sino probado que las subalternidad y los grupos contrahegemónicos son aquellos que ponen en duda a los cotos de poder. En contraste con el sujeto privilegiado por su identidad, género y ocupación, existen grupos específicos que, aun siendo numéricamente mayores, se encuentran en desventaja.

Sería utópico pretender que mujeres, indígenas y trabajadores hicieran un frente común en contra de las hegemonías, puesto que cada grupo tiene sus agendas y sus objetivos, sus propias voces y autorrepresentaciones, sus demandas y sus planes de acción. Por ello, el ideal es respetar la diversidad de expresiones y de acciones a la par que el auto cuestionarse el propio privilegio a fin de asumir no solo conciencia social sino también responsabilidad colectiva, pues al identificar nuestras propias categorías de subordinación podemos empezar a reconocernos en el otro u otra.

5. Conclusiones

Con lo que se ha planteado en el presente texto se ha pretendido dejar en evidencia que entender a las subalternidades implica también analizar críticamente el papel del derecho en la reproducción de la desigualdad, así como su potencial transformador cuando es resignificado desde abajo, es decir, desde los grupos históricamente oprimidos.

La resistencia jurídica, la desobediencia paralegal, la construcción de saberes contrahegemónicos y las prácticas emancipadoras de los subalternos permiten impugnar los límites del orden jurídico dominante y generar nuevas gramáticas de justicia.

Se ha sostenido también que las subalternidades en México – pueblos indígenas, mujeres, clase trabajadora y campesina – expresan formas concretas de exclusión estructural. Sin embargo, estos grupos también han protagonizado resistencias notables que, en algunos casos, han desestabilizado el consenso hegemónico y generado avances normativos o cambios culturales. Así lo evidencian movimientos como el zapatismo, el feminismo contemporáneo o las luchas obreras en el norte del país. Estas resistencias, al politizar lo que antes era invisibilizado, disputan la narrativa dominante y abren grietas en la hegemonía.

La autorrepresentación, como se ha argumentado, no es solo un acto de visibilidad, sino una forma de resistencia que interpela la lógica del poder desde el lenguaje, el cuerpo y la acción colectiva. A través de autorrepresentarse, los sujetos subalternos no solo reclaman ser vistos, sino que exigen una justicia profunda, como la que defendía Simone Weil: una justicia impersonal, que no mida a las personas por su utilidad, nacionalidad o productividad, sino por su sola existencia humana.

De esta manera se hizo también evidente que la hegemonía no es una estructura fija, sino un proceso que puede ser desafiado, disputado y sustituido. Como sostuvo Gramsci, cuando un bloque dominante pierde su capacidad de liderazgo cultural, se abre la posibilidad de que emerjan nuevas hegemonías desde la subalternidad, si estas logran articular una voluntad colectiva. En otras palabras,

la historia ha demostrado que los discursos subalternos tienen la capacidad, a través de la organización, la resistencia y la perseverancia, de emerger como nuevos paradigmas de poder y justicia.

Así, la subalternidad no es un destino irreversible, sino una condición contingente que puede ser confrontada mediante procesos de resistencia simbólica, política y jurídica. Las disputas por el lenguaje, por el reconocimiento y por la justicia son el núcleo de esta lucha, y en ellas se juega no solo la redistribución del poder, sino también la reconfiguración ética del vínculo humano. Frente a un mundo que tiende a excluir, invisibilizar y marginar, las voces subalternas representan una posibilidad radical de transformación, una grieta por donde puede filtrarse una nueva forma de vivir, de pensar y de hacer justicia.

La dinámica entre hegemonía y subalternidad no es estática, sino fluida y cambiante. Los procesos históricos demuestran que las relaciones de poder pueden transformarse, permitiendo que antiguos grupos hegemónicos devengan en subalternos y viceversa. Este fenómeno merece un análisis detallado para comprender los mecanismos que posibilitan estas transiciones y sus implicaciones para la configuración del poder.

Referencias

ARBELÁEZ CAMPILLO, Diego Felipe; CORREA CRUZ, Lucely. Henry A. Giroux: Desde una teoría de la reproducción hacia una teoría de la resistencia en la formación del contador. *Contribuciones a la Economía*, [S. l.], v. 8, n. 2, 2011. Disponible en: <https://contribucionesalaeconomia.com/index.php/contribuciones-economia/article/view/1197>. Acceso en: 16 jun. 2025.

BEVERLEY, John. Subalternidad y representación. *Revista científica Información y Comunicación*, Madrid, n. 6, 2009.

CASASOLA HERNÁNDEZ, Luis. *Los 9 tipos de exclusión social, y cómo afectan a la ciudadanía*. Portal Psicología y Mente, 14 jul. 2020. Disponible en <https://psicologiymente.com/social/tipos-exclusion-social>. Acceso en: 15 abr. 2025.

CONAVIM. *Brecha salarial, una de las grandes barreras para la igualdad de género*. Gobierno de México, 14 dic. 2018. Disponible en: <https://www.gob.mx/conavim/articulos/brecha-salarial-una-de-las-grandes-barreras-para-la-igualdad-de-genero>. Acceso en: 26 abr. 2025.

CONEVAL. *La pobreza en la población indígena de México, 2008-2018*. México, 2019. Disponible en: https://www.coneval.org.mx/Medicion/MP/Documents/Pobreza_Poblacion_indigena_2008-2018.pdf. Acceso en: 15 de abr. 2025.

ESPELETA OLIVERA, Mariana. Subalternidades femeninas: la autorrepresentación como resistencia. 2015. Tese (Doctorado). Universidad de Barcelona, Barcelona, 2015.

FROMM, Erich. *Sobre la desobediencia y otros ensayos*. Buenos Aires, Argentina: Paidós, 1984.

GALVÁN PINZÓN, Eduardo D. Comunidades indígenas, las más pobres de México. *Milenio*, Ciudad de México, 1 sep. 2023. Disponible en: <https://www.milenio.com/content/pobreza-en-mexico-indigenas-los-mas-pobres-del-pais>. Acceso en: 15 de abr. 2025.

GONZÁLEZ DÍAZ, Marcos. Qué fueron los polémicos grupos de autodefensa de Michoacán que fundó Hipólito Mora, asesinado en una emboscada en México. *BBC News mundo*, 1 jul. 2023. Disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/articles/cqvq6pnx8y6o>. Acceso en: 17 abr. 2025.

INSTITUTO IGARAPÉ. *Más de 10 mujeres son asesinadas cada día en México, revela Instituto Igarapé*. Rio de Janeiro, 28 nov. 2024. Disponible en: <https://igarape.org.br/mas-de-10-mujeres-son-asesinadas-cada-dia-en-mexico-revela-instituto-igarape/>. Acceso en: 26 abr. 2025.

KENNEDY, Duncan. *La enseñanza del Derecho como forma de acción política*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2012.

LOEWENSTEIN, Karl. *Teoría de la constitución*. 2. ed. Trad. de Alfredo Gallego Anabitarte. Barcelona: Ariel, 1979.

MODONESI, Massimo. *Subalternidad, antagonismo, autonomía: Marxismo y subjetivación política*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2010. Disponible en: www.biblioteca.clacso.edu.ar. Acceso en: 2 abr. 2025.

MODONESI, Massimo. *Subalternidad*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 2012. Disponible en: https://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/497trabajo.pdf. Acceso en: 2 abr. 2025.

ONU MUJERES. Las huellas de los feminicidios en CDMX. México, 7 mar. 2024. Disponible en: <https://lac.unwomen.org/es/stories/noticia/2024/03/las-huellas-de-los-feminicidios-en-cdmx>. Acceso en: 26 abr. 2025.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. ¿Puede hablar el subalterno? (Can the Subaltern Speak?). *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, v. 39, pp. 297-364, jan./dic. 2003. Disponible en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-65252003000100010. Acceso en: 16 abr. 2025.

UREÑA SÁNCHEZ, Mario. Las teorías subalternas de las Relaciones Internacionales y los mundos alternativos posibles. *Izquierdas*, v. 41, pp. 1830-1854, 2020. Disponible en: <https://www.researchgate.net/publication/337683080>. Acceso en: 2 abr. 2025.

ZEREGA, Georgina. México se convierte en el país más mortífero para los ambientalistas con 54 asesinados en 2021. *El País*, México, 28 sep. 2022. Disponible en: <https://elpais.com/america-futura/2022-09-29/mexico-se-convierte-en-el-pais-mas-mortifero-para-los-ambientalistas.html>. Acceso en: 20 abr. 2025.



Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

ARTIGOS

BASES PARA UNA ÉTICA MATERIALISTA SOBRE EL CUERPO

*FOUNDATIONS FOR A MATERIALIST ETHICS OF THE BODY**BASES PARA UMA ÉTICA MATERIALISTA DO CORPO*Javier Ugarte Pérez  

Investigador independiente, Madrid, España

Submetido em: 16/06/2025

Aceito em: 15/07/2025

Publicado em: 20/08/2025

Como citar: UGARTE PÉREZ, Javier. Bases para una ética materialista sobre el cuerpo. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e59757, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.59757

Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Javier Ugarte Pérez es doctor en Filosofía y ha publicado numerosos libros sobre las relaciones entre sexualidad y organización social, siempre desde una perspectiva materialista. El presente artículo da continuidad a dicha línea de investigación.

Resumen

Las sociedades se convulsionan cuando no llegan a acuerdos morales o los pactos provocan numerosos damnificados. En los dos últimos siglos, el modo de producción dominante, que es el capitalismo de base tecnológica, transformó considerablemente las formas de vida e hizo entrar en crisis a la moral patriarcal. En consecuencia, las mujeres han conseguido el derecho al aborto inducido y el colectivo LGBTIQ+ logró el matrimonio igualitario, pero otros derechos se cuestionan; en particular, esto sucede con los trabajos sexuales y la gestación subrogada, así que a corto plazo no se vislumbra su legalización. Ambos asuntos fracturan el feminismo y, en ocasiones, lo distancian del colectivo LGBTIQ+, más proclive a aceptarlos. El asunto más polémico lo constituye la gestación por sustitución, que algunas personas consideran una explotación del cuerpo femenino; no obstante, la práctica siempre ha existido entre familiares.

Ese problema se toma como base de análisis para elaborar una ética del cuerpo que no diferencia sus zonas según criterios de dignidad. Tal ética tampoco acepta que comités de expertos decidan los derechos que se conceden a la ciudadanía, aunque los comités puedan exponer sus reflexiones.

Palabras clave

Moral; feminismo; prostitución; gestación subrogada.

Abstract

Societies convulse when they fail to reach moral agreements or when pacts generate numerous victims. In the last two centuries, the dominant mode of production, technological capitalism, has considerably transformed ways of life and brought the patriarchal morality into crisis. As a result, women have secured the right to induced abortion and the LGBTIQ+ community achieved marriage equality, but other rights remain disputed; in particular, this is the case with sex work and surrogacy, so their legalization is not foreseeable in the short term. Both issues fracture feminism and, at times, distance it from the LGBTIQ+ community, which is more inclined to accept them. The most controversial matter is surrogacy, which some consider an exploitation of the female body; however, the practice has always existed among family members.

This problem is taken as the basis for analysis in order to develop an ethics of the body that does not differentiate its parts according to criteria of dignity. Such an ethics also does not accept that committees of experts decide which rights are granted to citizens, although these committees may present their reflections.

Keywords

Moral; feminism; prostitution; surrogacy.

Resumo

As sociedades entram em convulsão quando não chegam a acordos morais ou quando os pactos geram numerosos prejudicados. Nos dois últimos séculos, o modo de produção dominante, o capitalismo de base tecnológica, transformou consideravelmente as formas de vida e colocou em crise a moral patriarcal. Como consequência, as mulheres conquistaram o direito ao aborto induzido e o coletivo LGBTIQ+ obteve o casamento igualitário, mas outros direitos permanecem em disputa; em particular, isso ocorre com os trabalhos sexuais e a gestação por substituição, de modo que, a curto prazo, não se vislumbra sua legalização. Ambos os temas fraturam o feminismo e, por vezes, o distanciam do coletivo LGBTIQ+, mais propenso a aceitá-los. A questão mais polêmica é a gestação por substituição, que algumas pessoas consideram uma exploração do corpo feminino; não obstante, a prática sempre existiu entre familiares.

Esse problema é tomado como base de análise para elaborar uma ética do corpo que não diferencia suas zonas segundo critérios de dignidade. Tal ética também não aceita que comitês de especialistas decidam os direitos concedidos à cidadania, ainda que tais comitês possam expor suas reflexões.

Palavras-chave

Moral; feminismo; prostituição; gestação por substituição.

1. Introducción

La moral engloba el conjunto de comportamientos aceptados por la mayoría de una sociedad, lo que habitualmente se refleja en las leyes. Tales comportamientos aluden a las relaciones entre la ciudadanía, no a las conductas en soledad. En tal sentido se puede afirmar que la moral española ampara actualmente el divorcio, el aborto inducido, el matrimonio igualitario, la transexualidad, el suicidio asistido y la eutanasia; todo ello en la convicción de que tales derechos no perjudican a terceros, pero conllevan vidas más plenas en quienes deciden ponerlos en práctica. Pocos países reconocen tantos derechos. Las conductas que se acaban de mencionar entran dentro de la moralidad porque precisan la colaboración de servidores públicos; por ejemplo, el aborto inducido, los procesos de transexualidad, el suicidio asistido y la eutanasia requieren de profesionales del campo sanitario para llevarlos a término.

El listado de comportamientos englobados en el campo moral no incluye el consumo de marihuana, hachís o drogas sintéticas porque tal decisión afecta, especialmente, a comportamientos individuales. En cambio, muchas personas dudan si legalizar o no los trabajos sexuales y la gestación por sustitución (o gestación para terceros), también denominada "gestación subrogada". No todos los habitantes de un territorio comparten la misma moral, pero debe hacerlo la mayoría o la convivencia se volverá difícil. Por su parte, la ética alude a los fines adecuados de la conducta, a la reflexión sobre las mejores opciones para llevar una vida plena; sobre ese asunto, los filósofos discrepan a menudo. Así se habla, por ejemplo, de la moral de los antiguos atenienses y de la ética platónica o aristotélica.

2. Morales consecuentes e inestables

2.1. Primera moral consecuente

El subtítulo se reserva para la moral tradicional que se refleja, por ejemplo, en las cartas de Pablo de Tarso, quien ordena a las mujeres callar en las asambleas: «si quieren aprender algo, pregunten en casa a sus maridos».¹ Desde esos principios, las mujeres deben obediencia a sus padres cuando permanecen solteras, pero las casadas tienen que someterse a sus maridos; tal situación resulta habitual en familias donde la opinión de los menores de edad, sean varones o mujeres, se soslaya a la hora de decidir su futuro. Las religiones monoteístas abundan en este tipo de convicciones. La moral tradicional subordina los deseos o proyectos personales a los intereses colectivos, lo que conlleva claridad y estabilidad en las normas, a la par que un enorme sufrimiento en quienes no se ajustan a ellas; en esa situación se encuentran las madres solteras, las mujeres que intentan limitar su fecundidad y los varones que disfrutan del homoerotismo.² Esta moral, característica de comunidades con una fuerte jerarquía, se proponía proteger a los miembros débiles de la familia frente a las dinámicas urbanas que amenazaban su

¹ Pablo, *I Corintios*, 14: 34. En la misma línea, otra carta de Pablo, *I Timoteo*, 2: 11-16.

² Ugarte Pérez, *Placer que nunca muere*, p. 39.

integridad; en particular, la esclavitud por deudas del varón insolvente y sus allegados.³

El patriarcado ampara a las mujeres del linaje, pero repudia a las que llevan una existencia independiente y actúan con criterio propio. Así, el comportamiento de la princesa Salomé con Juan el Bautista sería paradigmática respecto a lo que el patriarcado abomina; de igual manera, la filósofa y matemática Hipatia fue asesinada por orden de Cirilo, obispo de Alejandría, porque el obispo no soportaba que una mujer pagana mostrara la libertad de pensamiento y costumbres que caracterizaban a Hipatia. Ahora bien, la moral tradicional ha durado tantos siglos porque muchas personas estaban convencidas de su necesidad, en tiempos donde el Estado no existía o su autoridad solo era nominal. En tal situación, tanto los jóvenes de ambos sexos como las mujeres se encontraban indefensos ante los abusos de los poderosos; sus patriarcas los protegían, a la vez que determinaban su existencia.

En Occidente, la moral tradicional entró en crisis con la integración de las mujeres en el mercado laboral y el movimiento sufragista, lo que sucedió a partir de los inicios de la revolución tecnológica del capitalismo conocida como "Revolución industrial". Una vez conseguida la independencia económica y el derecho al voto y al divorcio, las mujeres reclamaron la despenalización de los métodos anticonceptivos y del aborto inducido con el fin de ampliar su margen de autonomía. No obstante, tales demandas probablemente hubieran sido ignoradas si las mujeres no hubiesen adquirido formación superior, a la vez que se integraban en el sistema productivo. Algo parecido se puede afirmar de la población LGBTIQ+, aunque su presencia sea menor y su fuerza, como factor de cambio, también resulte inferior a la de las mujeres heterosexuales aglutinadas en movimientos feministas.

2.2. Segunda moral consecuente

En principio se trata de una moral a futuro que, en las democracias liberales, reconoce la capacidad de las personas para decidir su vida, por lo que en la actualidad despenalizaría y regularía los métodos anticonceptivos, el aborto inducido, el matrimonio igualitario, el suicidio asistido y la eutanasia, a la vez que legaliza los trabajos sexuales y la gestación por sustitución; como se ve, las mujeres están más implicadas en estas cuestiones que los varones, por lo que las feministas participan activamente en los debates. La coherencia de esta moral se muestra en que las posibilidades mencionadas, convertidas en derechos, se aprueban paulatinamente en mayor número de Estados, aunque es difícil encontrar un país que las reúna todas. Así, una vez que se aprueban los primeros derechos, en particular la despenalización del aborto, se superan otros obstáculos que dificultan el uso libre del cuerpo, sea como expresión de la personalidad o fuente de placer. Además, cuando un gobierno amplía las libertades individuales, a menudo su decisión constituye un ejemplo para quienes comparten su órbita cultural; por ejemplo, esto sucedió en las dos primeras décadas del siglo con el matrimonio igualitario en España, ya que su aprobación facilitó que se legalizara en Portugal, Argentina y Uruguay.

³ Graeber, *En deuda*, pp. 240-241.

Ahora bien, la estabilidad constituye más un proyecto que una realidad. En el campo de las fuerzas físicas, la estabilidad es el resultado de un equilibrio entre fuerzas opuestas, antes que de la ausencia total de fuerzas; de igual manera, la estabilidad social deriva de un proceso de acuerdo o entendimiento que se romperá en cuanto nuevas condiciones materiales cambien la naturaleza de lo acordado o bien modifiquen el poder de los contrayentes (proceso dialéctico). Con todo, los acuerdos pacifican la convivencia, así que los gobernantes persiguen pactos con sectores organizados de la ciudadanía, al igual que buscan la prosperidad de sus territorios. Desde que dio sus primeros pasos la revolución tecnológica del capitalismo, ninguna moral es estable durante muchas décadas porque el modo de producción genera posibilidades o demandas que resultaban imprevisibles poco tiempo antes. Así pues, toda estabilidad es provisional, pero conviene cerrar la brecha entre los deseos de la mayoría de la población y la legalidad de sus actos para reducir la tensión social.

Los partidos políticos que se proclaman progresistas o de izquierda suelen impulsar la legalización de los derechos personales. En cambio, los dirigentes fascistas, que ponen al individuo al servicio de la colectividad, tal como ellos la entienden (una colectividad con propiedad privada, no colectiva), recortan tales derechos. Los fascistas se comportan así porque creen que las libertades en vigor han degenerado en libertinaje, por lo que intentan revertir la situación moral a su versión anterior, tradicional, cuando la familia era el sostén de la comunidad. La mayoría de los líderes religiosos comparten tal convicción. Sin embargo, la actual estructura socioeconómica no permite esa reversión porque las mujeres no se forman académicamente con el fin de permanecer en el hogar cuidando de una prole abundante; tampoco el colectivo LGBTQ+ volverá a ocultar sus preferencias sin batallar. Lo que pudo haber sido una situación ajustada hace dos o tres siglos (tanto más ajustada, cuanto más se retroceda en el tiempo), en el presente se revela ajena a las condiciones de vida y, por lo tanto, impracticable. Los gobernantes que más se empeñen en recuperar la moral tradicional como vía de estabilidad, mayores sufrimientos provocarán a sus conciudadanos, sin alcanzar tampoco sus objetivos.

2.3. Una moral inestable: la actual

Se trata de la situación habitual en Occidente, aunque la moral dominante en unos lugares resulte más problemática que en otros. La moral de la mayor parte de los países desarrollados resulta inestable porque muchas personas que reconocen la libertad femenina para abortar (lemas feministas: "¡Mi cuerpo es mío!" "¡Con mi cuerpo hago lo que quiero!"), en cambio, niegan la capacidad de las mujeres para realizar trabajos sexuales o gestar para terceros. Así, cuando a las mujeres se les permite interrumpir su embarazo (aborto) resulta difícil explicar que se les prohíba llevarlo a término para otras personas (subrogación gestacional). Lo mismo sucede cuando las madres pueden entregar en adopción a sus hijos, pero se les impide gestar para terceros, pese a que en el primer caso desconocerán quienes serán los padres, pero los conocerán previamente en el segundo caso. Tal divergencia en derechos resulta contraintuitiva, lo que en parte explica la existencia del insulto "feminazi", basado en el supuesto de que el feminismo quiere que ninguna mujer se convierta en madre con el fin de aniquilar la especie. Tal supuesto es aberrante,

puesto que las feministas intentan aumentar la autonomía personal, no provocar genocidios, ni colapsar la sociedad.

En el caso de España, los gobiernos reconocen buena parte de los derechos mencionados anteriormente (apartado 2.2), pero los partidos políticos dudan ante los trabajos sexuales a la vez que condenan la gestación por sustitución. Las dudas derivan, en buena parte, del hecho de que estos asuntos también dividen a los grupos feministas, aunque la mayoría opta por la condena. Quienes comparten una ideología liberal se inclinan por legalizar ambas posibilidades al amparo del libre mercado, pero los conservadores dudan entre la aceptación y la condena, aunque las personas que defienden la cosmovisión religiosa repudian tanto los trabajos sexuales como la subrogación, puesto que las iglesias subordinan los actos individuales a fines supraterráneos (como se vio en el apartado 2.1). La postura condenatoria sobre los trabajos sexuales y la gestación por sustitución también predomina entre los grupos de izquierda, en especial en quienes mantienen principios culturales ajenos a la realidad material en que viven las personas.⁴

Dicho con otras palabras: la Ilustración fue un proyecto meritorio, pero fracasó cuando sus promotores soslayaron las condiciones reales de la población sobre la que reflexionaban para centrarse en valores abstractos, como la libertad. Ahora bien, ¿qué libertad disfruta quien pasa hambre o carece de techo? Por ello, la organización de seminarios feministas que olvidan las condiciones de vida de las mujeres tiene, actualmente, poca disculpa. Cuando el cuerpo sufre, entonces teorizar sobre la libertad o la igualdad resulta superfluo. Como conclusión de lo anterior, la posibilidad de legalizar los trabajos sexuales y la gestación para terceros se encuentra con una fuerte oposición a derecha e izquierda del espectro político, junto a la militancia contraria de la Iglesia romana y de buena parte del feminismo ilustrado. Ahora bien, tales oposiciones resultan cuestionables; la primera porque, según los Evangelios, Jesús fue concebido por inseminación espiritual (esto es: artificial) y María se limitó a ofrecer su útero, así que José fue padre por intención, pese a lo cual no se indica que fuese mal padre. Es decir, el asunto resulta conocido por los teólogos, aunque planteado en términos más realistas se trata de lo siguiente: la cesión de bebés entre familiares siempre ha existido en las pequeñas comunidades, por lo que los padres por intención no eran los biológicos, aunque la tecnología abra ahora nuevas posibilidades.

La segunda posición también es problemática porque la Ilustración cultiva la razón, pero resulta incoherente aceptar que una madre entregue a su hijo en adopción, a la vez que se condena que la misma mujer geste bebés para terceros en la convicción de que eso la dañará emocionalmente. ¿Y cómo justificar el derecho a abortar mientras se niega a la misma mujer el de gestar de manera subrogada? Dicho de otra manera: toda actividad, tarea o trabajo conlleva la posibilidad de accidentes y menoscabo; por ejemplo, algo tan inocente y necesario como cocinar puede ocasionar quemaduras. Por lo tanto, a no ser que los hechos demuestren que ciertos comportamientos acarreen un elevado daño de manera habitual, como cuando se manejan o respiran ciertas sustancias químicas, la prohibición de una actividad debe justificarse por algo más que los perjuicios, cuando estos resultan escasos. En tal sentido, el aborto se despenalizó pese a los riesgos que conlleva

⁴ Sánchez Perera, *Prólogo*, p. 13.

para las mujeres, por lo que no cabe ampararse en los riesgos que corre quien gesta para otros cuando la mujer muestra salud.

En todo caso, la oposición contra la gestación por sustitución procede de varios frentes, lo que explica que un comité integrado por una docena de expertos redactara un documento titulado *Informe del Comité de Bioética de España sobre los aspectos éticos y jurídicos de la maternidad subrogada*, que condena la práctica en la convicción de que explota a las mujeres, a la vez que daña los intereses de los menores.⁵ En la misma línea se manifestó la Asociación de Bioética de la Comunidad de Madrid, que también se posiciona contra el suicidio asistido y la eutanasia;⁶ tal posicionamiento ocurre pese a que la mayoría de la población española acepta ambas decisiones.

Resulta relevante que, quienes se oponen a la gestación por sustitución empleen argumentos, como el daño corporal que sufren algunas mujeres, el arrepentimiento de otras o el hecho de que la práctica constituye una fuente de dinero para algunas empresas, que también se utilizaron para combatir la despenalización del aborto. Sin embargo, sus oponentes ignoran a las mujeres complacidas en generar vida para otras personas: ¿y por qué no habrían de existir estas mujeres? La culminación de cualquier proyecto conlleva satisfacción y alegría, lo que incluye el alumbramiento de bebés. Pese a la oposición de los líderes de opinión y expertos, la encuesta más reciente y extensa hecha en España muestra que el 58% de la opinión pública se declara favorable a una ley que regule la gestación por sustitución y que el 53% acudiría a ella si tuviera problemas de infertilidad.⁷ Gran parte del colectivo LGBTIQ+ es favorable a la medida, lo que no sorprenderá por las dificultades de los varones homosexuales para tener descendencia. Tal divergencia entre la opinión común y la experta muestra una sociedad con conflictos morales pendientes de resolver y el hecho de que los expertos se inclinan por el conservadurismo.

Si a las mujeres que gestan para otros se las imagina en una granja, como si fueran ganado (pido disculpas por la rudeza de la imagen), sin duda se trataría de una situación aberrante que debe prohibirse. Lo mismo sucede si se cree que los trabajos sexuales los realizan personas que fueron secuestradas y luego coaccionadas para realizar actos de los que abominan. La sociedad igualmente rechazará un trabajo que se prolonga durante diez o doce horas diarias en situaciones insalubres y peligrosas. Sin embargo, en lugar de presuponer tales posibilidades, también se pueden concebir condiciones más amables y legislar a partir de ellas. Para comenzar, el trabajo no es una maldición, sino una necesidad. La maldición es ganar el pan con el sudor de la frente, pero un trabajo de dos o tres horas diarias es imprescindible para la comunidad y conveniente para la persona. La comunidad necesita que sus miembros trabajen porque los platos con comida no aparecen espontáneamente sobre las mesas, ni las piernas fracturadas se recobran solas, sino que personas formadas tienen que ayudar, en un caso a producir alimentos y en el otro a facilitar la recuperación de lesiones y enfermedades. Aunque gran parte de la producción la hicieran máquinas, alguien tendría que vigilar

⁵ Comité de Bioética de España, *Informe del Comité de Bioética de España sobre los aspectos éticos y jurídicos de la maternidad subrogada*, p. 86.

⁶ Asociación de Bioética de la Comunidad de Madrid, *15 argumentos firmes contra el vientre de alquiler*.

⁷ Rodríguez-Jaume; González-Río; Caballero Pérez, *La opinión pública española sobre la gestación por sustitución*, p. 119.

su funcionamiento, así como arreglarlas y reemplazarlas. En el sector terciario, las personas aún son más difíciles de sustituir por tecnología. Un trabajo moderado también es conveniente para la persona porque le ayuda a ordenar el tiempo diario y su ciclo vital.

Por lo tanto, no se trata de cuestionar el trabajo, sino de sopesar las condiciones en que se desempeña y, en particular, su duración y retribución. El hecho de legalizar el trabajo asalariado facilitó a los empleados de ambos sexos la negociación con las autoridades para mejorar las condiciones laborales, lo que acabó reduciendo la jornada y aumentando la seguridad; de haber permanecido en la clandestinidad, tales logros hubieran sido más difíciles. Precisamente, ese factor conlleva que Nosotras, un sindicato de trabajadoras sexuales, exija el fin de la penalización de sus actividades porque no todo trabajo sexual es forzado.⁸ Por razones parecidas a las que arguye Nosotras, su petición es apoyada por una prestigiosa organización, Amnistía Internacional.⁹ En el mismo sentido se pronuncia el Colectivo de Prostitutas de Sevilla, que acusa a algunas administraciones públicas de convertirse en proxenetas cuando multan sus servicios, puesto que obliga a las mujeres a realizar más servicios sexuales para reunir el dinero con el que pagar las multas.¹⁰ Por ese camino se desemboca en un completo absurdo. De los tres escritos que se acaban de citar se infiere que ninguna autoridad pública se ha reunido con las trabajadoras sexuales para consensuar las medidas que mejorarían su situación; tal negativa cuestiona su estatuto ciudadano, lo que afecta especialmente a personas migrantes y, en general, a mujeres vulnerables.

3. Problemas pendientes de resolver

3.1. La gestación por sustitución

El derecho a gestar o tener descendencia existe; si se alberga alguna duda en el caso de los progenitores por intención, no debería haberla en relación con las mujeres capaces de gestar. Si el derecho a la descendencia no está recogido en las leyes, el motivo radica en que los legisladores lo consideran tan obvio como respirar o caminar, que tampoco están expresamente autorizados. No existen precedentes de que un gobierno prohíba la reproducción de algunas personas; si acaso, la historia recoge el caso de gobernantes que se volvieron abominables cuando ordenaron asesinar a los recién nacidos, caso del rey Herodes I¹¹ y de Adolf Hitler en relación con los judíos, pero estos déspotas no impidieron la concepción de bebés porque nadie dispone de tal facultad. Dicho de otra manera: los derechos que ahora se disfrutan fueron previamente negados, por lo que su reconocimiento actual es fruto de reivindicaciones y luchas. Como nunca se cuestionó el derecho a tener descendencia, tampoco se reconoce actualmente. Las democracias permiten aquello que no está expresamente proscrito, por lo que tampoco se han promulgado leyes que autoricen la pintura de paisajes o la práctica del yoga.

⁸ Nosotras, *Demandas y reivindicaciones feministas sobre el trabajo sexual en España*.

⁹ Amnistía Internacional, *Los derechos humanos de las trabajadoras sexuales*.

¹⁰ Colectivo de prostitutas de Sevilla, *Epílogo*, p. 311.

¹¹ Mateo, 2: 12-16.

Puesto que el aborto inducido estuvo prohibido durante siglos, por considerársele una práctica infanticida, ahora se reconoce el derecho a no tener descendencia. Lo que se puede discutir son las vías para alumbrarla o adoptar niños sin vulnerar los derechos de los implicados; por ejemplo, pocas personas partidarias del aborto aceptarían que las embarazadas eliminen el feto en el séptimo mes de gestación, puesto que albergarían una criatura formada. Por lo tanto, la cuestión no radica en el derecho de tener hijos, cuya legitimidad ya debe de resultar evidente, sino la manera de concebirlos y gestarlos (o de no alumbrarlos). Un elemento relevante es que los menores adoptados o gestados por terceras personas son deseados; en cambio, una parte de los nacidos son recibidos con desgana o algo peor, puesto que muchas mujeres no aman a su compañero, ni planifican los embarazos de acuerdo a sus propios deseos.

Todas las cuestiones en torno a la gestación han ganado relevancia en los últimos años porque la tasa de natalidad se ha hundido en gran parte del planeta. Al tiempo, las nuevas generaciones se emancipan tardíamente, en parte por la prolongación de los años de formación y en parte por carestía de la vivienda, por lo que algunas mujeres desean descendencia cuando su ciclo reproductivo ha concluido. Sin embargo, los orfanatos no solucionan la falta de menores para adoptar. Así, las autoridades de la Comunidad de Madrid, poblada por unos 6,5 millones de personas, durante la década de 2010 solo concedieron entre treinta y cuarenta adopciones al año, lo que en números redondos viene a suponer un menor por cada 150.000-200.000 habitantes.¹² El motivo de que haya tan poco menores en situación de adopción radica en que los progenitores, cuando se ven incapaces de ocuparse de sus hijos, los entregan a instituciones públicas, sin renunciar a la patria potestad; a ello se suma que los servicios sociales también recogen a aquellos menores que consideran desatendidos por sus progenitores, pero siguen bajo su filiación. Estos menores albergados en centros públicos no son adoptables, aunque pueden ser acogidos durante un tiempo que varía según los casos. No obstante, en situaciones de grave desatención, los jueces privan a los progenitores de la patria potestad, por lo que el menor puede ser entregado en adopción. Por su parte, la adopción internacional es un procedimiento sospechoso de violar los derechos de las mujeres gestantes, así como de convertirse en un negocio para quienes dirigen orfanatos.¹³ Si existe un mercado de menores donde los padres por intención eligen según sexo, aspecto y salud, ese no es el caso de la gestación por sustitución, sino el de la adopción internacional, pese a lo cual raramente es cuestionada.

Actualmente, los gobiernos de Ucrania, Rusia, Bielorrusia y Kazajistán, así como varios estados de Estados Unidos (California, Nevada, Texas y Massachusetts, entre otros) han legalizado la gestación por sustitución compensada económicamente. Por su parte, la subrogación altruista se permite en Cuba, Portugal, Reino Unido, Australia, India, Grecia y Canadá, entre otros países, aunque la embarazada suele recibir una compensación económica por su esfuerzo.¹⁴ En

¹² Comunidad de Madrid, *Convocatoria pública para la adopción de menores en la Comunidad de Madrid*.

¹³ Gelis Pons, *Una investigación concluye que miles de bebés fueron robados para su adopción en Suecia y el estado no hizo nada*.

¹⁴ El listado de países que aceptan la gestación subrogada cambia con frecuencia, así como sus requisitos, por lo que este listado vale para junio de 2025. En la enciclopedia Wikipedia se actualiza la información sobre el asunto en el siguiente enlace: [https://es.wikipedia.org/wiki/Ventre_de_alquiler_\(pr%C3%A1ctica\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Ventre_de_alquiler_(pr%C3%A1ctica))

Brasil, la gestación sustitutoria se acepta entre familiares hasta el segundo grado de consanguinidad. En cambio, en España, Italia, Pakistán, Arabia Saudita y Francia la subrogación gestacional se encuentra prohibida; en particular, el país galo destaca por militar internacionalmente contra su legalización.

Para reducir el contenido emocional del proceso, el semen procede del padre por intención (en ausencia, de un donante) y el óvulo proviene de una mujer diferente a quien gesta el bebé; por lo tanto, tres personas aportan material y capacidades biológicas. Las estadísticas muestran que en torno al 80% de solicitantes son parejas heterosexuales, frente al 20% de gais.¹⁵ La donación de semen y de óvulos apenas provoca alarma, pero el papel de la gestante despierta innumerables recelos, como muestra el Informe del Comité de Bioética español y la postura de la Asociación de Bioética de la Comunidad de Madrid, previamente mencionados (apartado 2.3). Detrás del rechazo de la práctica quizás se encuentre la mística de la maternidad, tan valorada por el catolicismo romano que impera en el sur de Europa.

Sin embargo, el Colectivo de Lesbianas, Gais, Transexuales, Bisexuales e Intersexuales de Madrid (COGAM), junto a otros colectivos LGBTIQ+ españoles, publicaron un manifiesto donde se mostraban favorables a la medida.¹⁶ Ahora bien, su apoyo está condicionado al hecho de que las mujeres que se prestan al servicio hayan sido previamente madres y que la compensación económica que se les ofrece no sea tan elevada como para considerarse salario. Es decir, que la práctica entre dentro del terreno del altruismo. No obstante, COGAM abandonó luego ese apoyo por considerar que la gestación por sustitución no es un problema que afecte a la mayoría del colectivo LGBTIQ+.¹⁷

El motivo de las exigencias de COGAM en su *Manifiesto* radica en que, a menudo, la decisión de gestar para terceros se considera una forma de esclavitud, lo que constituye una opinión muy desacertada por dos motivos: el primero es que la mujer decide si comprometerse o no en la tarea y, una vez terminada, recupera su capacidad de actuación, al igual que sucede con los contratos de trabajo. El segundo motivo radica en que, en el modo de producción esclavista que caracterizó la Antigüedad, así como en el trabajo de plantación de la Edad Moderna, los propietarios de esclavas raramente fomentaban su embarazo, dado el coste de la crianza y manutención del menor. Los sistemas esclavistas no se sostenían por la natalidad, sino con el aporte continuo de varones adultos que eran capaces de trabajar hasta la extenuación; por ello, la prohibición de la trata negrera en el siglo XIX conllevó el fin de las plantaciones esclavistas, al extinguirse paulatinamente la población sometida. Por las razones que se han expuesto, la compraventa de órganos se excluye como posibilidad legal porque el donante pierde definitivamente una capacidad o lesiona su cuerpo para conseguir dinero. La ética corporal que se defiende en estas páginas niega que unas actividades sean más dignas que otras, pero excluye aquellas que irremisiblemente perjudican al agente; es decir, cabe regular la prostitución y la gestación subrogada en personas sanas, así como el

¹⁵ Dar et al., *Assisted reproduction involving gestational surrogacy*, p. 348.

¹⁶ Cogam, *Manifiesto de la Plataforma Estatal LGTB por la Regulación de la Gestación Subrogada*.

¹⁷ La información procede de la siguiente nota de prensa emitida el 22 de febrero de 2023: <https://cogam.es/cogam-elige-junta-directiva-con-el-85-de-los-votos/> Acceso en: 16 de julio de 2025.

suicidio asistido y la eutanasia de enfermos terminales, pero descarta la compraventa de órganos humanos.

3.2. El arrepentimiento no es el criterio determinante

Quienes trabajan en fábricas alquilan sus capacidades manuales durante varias horas al día y las personas que realizan trabajos sexuales ofrecen, durante breve tiempo, partes de su cuerpo para disfrute ajeno. Paralelamente, quienes gestan niños para otros alquilan sus capacidades biológicas, pero en las situaciones mencionadas las personas no se venden, ni venden sus órganos, contra lo que afirman las personas opuestas a la prostitución y la gestación por sustitución. El motivo para afirmar que nadie vende su cuerpo es que la principal acepción del término «vender» es la de «Traspasar a alguien por el precio convenido la propiedad de lo que se tiene» (Diccionario de la Real Academia Española), como sucede con una vivienda o un terreno; se trae a colación esta cita porque se corresponde con el sentido que la mayor parte de las personas entiende por «vender». En ninguno de los tres ejemplos mencionados (obreros, prostitutas, gestantes), las personas venden su cuerpo o partes del mismo puesto que, transcurrido el tiempo acordado, las personas recuperan sus capacidades y disponibilidad horaria. Por lo tanto, la mujer que gesta para terceros no pierde sus facultades, al igual que las conserva quien entrega un bebé en adopción o una madre que cría a sus hijos.

Quienes se oponen a la gestación por sustitución mencionan el arrepentimiento de algunas gestantes al entregar el bebé. Tales casos se dan, pero el argumento del arrepentimiento debe utilizarse con moderación, puesto que siempre habrá personas que lamenten haber hecho uso de determinados derechos; por ejemplo, se arrepienten de haber contraído matrimonio o abortado. Con base en el primer caso, un porcentaje importante de matrimonios termina en divorcio y, además, es seguido por agrias disputas sobre bienes e hijos. Paralelamente, los grupos antiabortistas dan soporte y amplifican los testimonios de quienes sinceramente deploran haber abortado; tales grupos sostienen que, de no existir el derecho al aborto, las mujeres no lo habrían realizado, por lo que ahora vivirían felices con sus hijos. Por ello, si los testimonios de arrepentidos se convierten en el criterio para juzgar derechos, entonces estos desaparecerán en breve plazo, ya que siempre habrá quien sostenga que cierto derecho arruinó su vida. En consecuencia, los traumas de algunas personas no constituyen un criterio para impugnar los derechos de otras.

Una mujer que aborta no rehace su acto, pero quien gesta para otros puede arrepentirse, al igual que sucede con quien entrega a su bebé en adopción, por lo que el proceso debe regularse con el fin de garantizar los derechos de todos los agentes. Para la gestación por sustitución se precisa la donación de material biológico (semen, óvulos) y, en particular, resulta imprescindible el consentimiento de la gestante, al igual que sucede con otros cometidos que se realizan tras el acuerdo de todos los participantes. En relación con los bebés gestados en terceros países, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos obliga a que todos los Estados del Consejo de Europa registren a los niños nacidos por gestación subrogada

cuando haya relación genética con, al menos, uno de los progenitores.¹⁸ Lo más habitual es que la conexión con los progenitores por intención se dé con el donante de semen.

Tanto los menores como las gestantes para terceros merecen especial protección; paralelamente, estas mujeres deben someterse a los requerimientos que pesan sobre las demás embarazadas: cuidar su salud y alimentación, además de realizar algunos controles y pruebas médicas. Por otro lado, las mujeres que ponen su capacidad reproductiva al servicio de terceros, caso de la donación de óvulos y la gestación por sustitución, tienen más dignidad de la que se reconoce a vasijas, vientres de alquiler u hornos. Tales descalificaciones, propagadas en los últimos años por quienes se declaran feministas e ilustradas, pero se oponen a la gestación por sustitución, muestran muy poco respeto hacia unas mujeres que no han hecho daño a nadie.¹⁹ Por el contrario, estas mujeres hacen felices a quienes desean tener descendencia, pero no pueden alumbrarla sin ayuda ajena; por ello, estas mujeres merecen, al menos, el mismo respeto que las madres que entregan a sus hijos en adopción.

3.3. Aspectos económicos

En Bangladés y otros países poco desarrollados, miles de mujeres hacinadas en fábricas confeccionan ropa y material deportivo, por un salario ínfimo y durante muchas horas al día, para grandes marcas europeas y estadounidenses; pese a ello, esas grandes empresas no son boicoteadas por los consumidores occidentales (lo que incluye a las feministas), lo que debería constituir el motivo de innumerables análisis. Probablemente, las asalariadas encuentran dificultades para sindicarse, puesto que los gobiernos combaten la sindicación con el fin de mantener bajos los sueldos y atraer inversiones foráneas. No obstante, otras mujeres ni siquiera encuentran empleo en tales instalaciones, por lo que sus ingresos aún resultan más precarios. Las trabajadoras fabriles desatienden a sus hijos durante gran parte del día, lo que compromete la salud de los pequeños y dificulta su educación. Karl Marx, en el primer volumen de *El Capital*, menciona la gran mortandad de niños en los distritos industriales ingleses, que atribuye: "*al trabajo de las madres fuera de casa, con el consiguiente abandono y descuido de los niños, alimentación inadecuada e insuficiente de estos, empleo de narcóticos, etc.*".²⁰

A tales problemas se suma, en ocasiones, el robo de menores poco vigilados. Muchas mujeres lamentan trabajar fuera del hogar y dejar desprotegidos a sus pequeños durante largas horas, pese a lo cual se ven obligadas a hacerlo para poder alimentarlos. En este contexto conviene recordar que el feminismo aboga por incrementar la independencia de las mujeres por medio del salario con el fin de volverlas autónomas respecto a las decisiones de padres y maridos; es decir, para independizarlas del patriarcado. Una subrogación gestacional que compensa a las mujeres por su compromiso encaja en esa línea argumentativa porque proporciona recursos a las mujeres que permanecen en el hogar, mientras atienden a sus hijos

¹⁸ Calvo Caravaca; Carrascosa González, *Gestación por sustitución y Derecho internacional privado*, pp. 67-68.

¹⁹ No Somos Vasijas, *Manifiesto*.

²⁰ Marx, *El Capital I*, p. 327. La letra en cursiva de la cita procede del original.

en una variante de teletrabajo. Es decir, quienes dieran el paso de gestar para otros lo harían porque prefieren compaginar los ingresos con el cuidado de sus familias, en lugar de tener que optar entre ambos. De igual manera, otras mujeres realizan trabajos sexuales porque perciben ingresos superiores a los que obtendrían en otras actividades o carecen de alternativas. En el primer caso, la prostitución les proporciona mayor autonomía; en el segundo constituye su única vía de supervivencia, por lo que bloquearla conlleva que su situación empeore.

En muchos países, las extracciones de sangre no se abonan; es decir, la donación constituye un acto altruista. Ahora bien, la extracción de sangre dura unos minutos y mejora la salud del donante, por lo que el personal médico lo recomienda a muchos pacientes; por lo tanto, las autoridades sanitarias concluyeron que resultaba innecesario abonar dinero por un breve acto que también beneficia a quienes lo realizan, aunque resulte molesto. Por su parte, la donación de óvulos está permitida y compensada económicamente porque causa inconvenientes y molestias. En cambio, gestar niños se prolonga nueve meses, durante los cuales la gestante corre algunos riesgos para su salud y se ve imposibilitada de realizar varios tipos de tareas. Ahora bien, para convencer a las mujeres de que gesten para desconocidos, se les debe proporcionar un incentivo que les compense el esfuerzo. Asunto diferente es que las mujeres gesten para sus familiares o amigos, donde la motivación es el afecto mutuo.

4. Bases para una ética corporal

Quienes trabajan lo hacen porque necesitan ingresos; de lo contrario, no se someterían a las disciplinas laborales que marcan nuestras vidas durante tantas horas anuales. Con el fin de pagar las facturas, tan obligados a madrugar y asumir responsabilidades, están quienes se afanan en fábricas como el personal docente, así como el personal de supermercado, la judicatura y quienes asean a enfermos en hospitales y asilos. Si las tareas sexuales y la subrogación gestacional se consideraran trabajo, entonces habría que legislarlo por el bien de todos los participantes. Negar ese derecho con el argumento de que solo las mujeres pobres se comprometan a realizarlos es hipócrita, puesto que la penuria no se utiliza como criterio para impugnar otras fuentes de ingresos; por ejemplo, nadie afirma que las mujeres no deban atarearse como asistentas domésticas o cuidar ancianos, aunque se vean abocadas a realizar tales cometidos (como resulta obvio) por su falta de recursos. Además, asalariar las tareas manuales e intelectuales, pero negar ese reconocimiento a las que se realizan con los genitales o la capacidad reproductiva constituye una posición puritana, puesto que valora de manera diferente las partes de unos cuerpos que funcionan como totalidades. Pero cuando la persona pasa hambre o está agotada, el cuerpo sufre en todas sus partes, no solo en las nobles.

La posibilidad de gestar niños para terceros es condenada por el patriarcado, junto a las religiones que lo defienden. En parte, la condena se basa en que la gestación subrogada encaja en una ética materialista y atea que no diferencia zonas del cuerpo según criterios de honor, valor o dignidad. No será por casualidad que algunos de los Estados más secularizados, por haber tenido regímenes comunistas (Rusia, Bielorrusia, Ucrania, Kazajistán, Cuba), o donde las mujeres han conseguido mayor número de derechos (Estados Unidos, Canadá, Reino Unido)

permitan ese tipo de gestación. En cambio, tal elección resulta inviable en Arabia Saudita y Pakistán, entre otros territorios aferrados a una moral rigurosamente tradicional y, por lo tanto, patriarcal y religiosa, a la vez que coherente en su rigidez y subordinación de la persona a valores supremos (como se vio en el punto 2.1).

La exposición de bebés a la intemperie (tan habitual en la Antigüedad), el abandono de menores en conventos (en la edades Media y Moderna) y el aborto inducido en el presente prueban que el instinto maternal no existe; a ello se suma el hecho de que algunas madres entregan a sus bebés en centros tutelados. La subrogación gestacional también niega el supuesto instinto maternal. Con base en ese principio, en la gestación por sustitución, la mujer puede desprenderse de un bebé que nunca consideró suyo, en especial si el esperma y el óvulo proceden de personas con quienes la gestante carecía de relación previa. Los padres por intención ponen las emociones positivas. De igual manera, el suicidio, las conductas arriesgadas, el consumo desmedido de drogas o el hecho de empuñar armas para guerrear muestran que el instinto de supervivencia constituye una ficción.

Negar los instintos como base del comportamiento no impugna los fundamentos de una ética materialista en relación con el cuerpo y la sexualidad porque la base conductual puede aprenderse, al igual que se asimila la lengua materna; por lo tanto, resulta innecesario acudir a los instintos para explicar la decisión de reproducirse o los cuidados parentales. Si acaso, confiar en los instintos para orientar el comportamiento encaja en la moral tradicional porque supone que el deseo de vivir es incuestionable y el amor de una madre por sus hijos constituye una certeza, en cuanto ambos impulsos fueron concedidos por la divinidad; por lo tanto, quienes creen que los humanos nacen con instintos probablemente condenen el suicidio y el aborto como antinaturales, al tiempo que sostienen la primacía masculina y critican el homoerotismo. Muchas mujeres heterosexuales desean hijos porque aman a los varones con quienes conviven; por ello, las violaciones cometidas por desconocidos constituyen uno de los supuestos más aceptados para abortar, lo que constituye una prueba añadida de la inexistencia del instinto maternal.

5. Conclusiones

En conjunto, la concesión del derecho al voto, la aprobación del divorcio y en especial la despenalización del aborto abrieron la posibilidad de que las mujeres decidan autónomamente su futuro. Por ello, carece de sentido limitarlo u obstaculizarlo con base en principios que forman parte de la moral tradicional. En consecuencia, y como sucede en Brasil, la gestación entre familiares debería aprobarse, de manera inmediata, porque no hay motivos para impedir los actos altruistas entre consanguíneos. Las leyes permitan a las mujeres renunciar a la patria potestad de sus hijos y dejarlos en adopción, sin elegir o conocer a quienes figurarán como padres; sin embargo, la legislación española, francesa e italiana impide gestar menores para dárselos a padres que se conozcan: ¿esto no constituye un sinsentido? Así, el azar o un mal cálculo conlleva embarazos que se abortan o alumbramientos de bebés que se entrega en orfanatos, pero una mujer no puede gestar para terceros como resultado de una decisión consciente. Por ello, en el ámbito de la gestación por sustitución, los estados que la prohíben se encuentran en la retaguardia, puesto que comienza a ser extensa la lista de países que permiten la gestación para terceros,

sea de manera altruista, retribuida o entre familiares. Si tanto los trabajos sexuales como la gestación por sustitución se impiden con base en principios éticos entonces formarán parte del conjunto de medidas que limitan la capacidad decisoria de las mujeres para, supuestamente, protegerlas; el problema es que el patriarcado se ha justificado, desde sus orígenes, precisamente bajo ese supuesto.

Cuando se despenalizó el aborto, quienes defendían la medida argumentaban que tal decisión no conllevaba, obviamente, la obligación de que ninguna mujer abortara, sino que abría la posibilidad de que lo hicieran quienes así lo decidieran; lo mismo sucedió recientemente cuando en España se despenalizó el suicidio asistido y la eutanasia. La posibilidad de donar óvulos tampoco obliga a ninguna mujer a ceder su material reproductivo a futuras madres. En consecuencia, el hecho de que se regulen los trabajos sexuales y la gestación por sustitución no fuerza a las mujeres a experimentar ambas dinámicas. La prohibición del aborto inducido se sostenía en la convicción de que la intervención puede dañar el cuerpo de las mujeres y que los capitalistas buscaban la despenalización de la práctica para enriquecerse, tanto con los abortos como vendiendo los fetos a laboratorios. No resulta coherente que los argumentos que entonces se desecharon ahora se acepten para combatir la gestación por sustitución. No obstante, siempre será mejor que el Estado se implique directamente en el asunto para proteger a las personas más débiles, lo que quiere decir abortar en hospitales públicos (en lugar de clínicas privadas) y gestar con la intermediación de agencias estatales, en lugar de acudir a empresas que se lucran por sus gestiones.

Obstaculizar determinadas elecciones con base en las convicciones de ciertos expertos o de una parte minoritaria de la opinión pública (el 42% de los españoles, según la encuesta mencionada en el apartado 2.3) genera malestar en quienes no comparten principios de otras personas, ni temores ajenos. Paralelamente, la negación de unos derechos que se conceden en otros países conlleva tensión en la sociedad donde no se permiten, por lo que siempre conviene reducir el listado de comportamientos en disputa que diferencian a una sociedad de su entorno. Los críticos con la gestación por sustitución mencionan los traumas de las gestantes, pero soslayan otras posibilidades. Es decir, ¿por qué no puede haber mujeres que sean felices al gestar un menor que será recibido con amor? Y, de nuevo, la objeción del arrepentimiento de algunas mujeres no puede invalidar la medida, al igual que sucede con quienes lamentan haber contraído matrimonio o abortado. El cuerpo y la mente actúan en conjunto para amar el feto, desecharlo o alumbrarlo para terceras personas, sean estas desconocidas (orfanatos) o conocidas.

Ahora bien, la gestante engendra un bebé por iniciativa ajena, por lo que cualquier síndrome o enfermedad de la criatura caerá en el deber de los padres por intención. Estos son quienes hicieron viable al bebé, por lo que deben asumir las consecuencias de su decisión, al igual que las aceptan quienes son progenitores por otras vías. Si la subrogación gestacional se permitiera, la ciudadanía no tendría que acudir a países donde se sospeche que las gestantes no reciben la debida consideración. Una ley en vigor en cada país aportaría garantías a todos los implicados, lo que resulta preferible al libre mercado que ahora predomina y donde los agentes poderosos obtienen las mayores ventajas. Como sucede con los trabajos sexuales, la falta de regulación perjudica a los elementos más débiles, que son las

mujeres pobres, a quienes los legisladores pocas veces escuchan antes de decidir sobre estas cuestiones, pese a que las atañe directamente.

Referencias

AMNISTÍA INTERNACIONAL. *Los derechos humanos de las trabajadoras sexuales: ¿cuál es el compromiso de Amnistía Internacional?*. 2 jun. 2022. Disponible en: <https://www.es.amnesty.org/en-que-estamos/blog/historia/articulo/los-derechos-humanos-de-las-trabajadoras-sexuales>. Acceso en: 2 de junio de 2025.

ASOCIACIÓN DE BIOÉTICA DE LA COMUNIDAD DE MADRID. *15 argumentos firmes contra el vientre de alquiler: daña a la mujer, a los pobres, a los niños*. 2022. Disponible en: <http://abimad.org/15-argumentos-firmes-contr-el-vientre-de-alquiler-dana-a-la-mujer-a-los-pobres-a-los-ninos%E2%99%BC>. Acceso en: 1 de junio de 2025.

CALVO CARAVACA, Alfonso Luis y CARRASCOSA GONZÁLEZ, Javier. Gestación por sustitución y Derecho internacional privado. Más allá del Tribunal Supremo y del Tribunal Europeo de Derechos Humanos. *CDT Cuadernos de Derecho Transnacional*, v. 7, n. 2, pp. 45-113, 24 sep. 2015.

COLECTIVO DE LESBIANAS, GAYS, TRANSEXUALES, BISEXUALES E INTERSEXUALES DE MADRID (COGAM). *Manifiesto de la Plataforma Estatal LGTB por la Regulación de la Gestación Subrogada*. 2016. Disponible en: <https://static.eldiario.es/eldiario/public/content/file/original/2016/0522/23/manifiesto-plataforma-x-la-gs-lgtb-0a9c198.pdf>. Acceso en: 8 de junio de 2025.

COLECTIVO DE PROSTITUTAS DE SEVILLA. Epílogo. In: ARMSTRONG, Lynzi; ABEL, Gillian (eds.). *Trabajo sexual con derechos: una alternativa a la penalización*. Barcelona: Virus, 2022. pp. 307-314.

COMITÉ DE BIOÉTICA DE ESPAÑA. *Informe del Comité de Bioética de España sobre los aspectos éticos y jurídicos de la maternidad subrogada*. Bilbao, 19 mayo 2017. Disponible en: https://comitedebioetica.isciii.es/wp/content/uploads/2023/10/informe_comite_bioetica_aspectos_eticos_juridicos_maternidad_subrogada.002.pdf. Acceso en: 4 de junio de 2025.

COMUNIDAD DE MADRID. *Convocatoria pública para la adopción de menores en la Comunidad de Madrid*. 2023. Disponible en: <https://www.comunidad.madrid/servicios/servicios-sociales/adopcion>. Acceso en: 7 de junio de 2025.

DAR, Shir *et al.* Assisted reproduction involving gestational surrogacy: an analysis of the medical, psychosocial and legal issues: experience from a large surrogacy program. *Human Reproduction*, v. 30, n. 2, p. 345-352, feb. 2015.

GELIS PONS, Óscar. Una investigación concluye que miles de bebés fueron robados para su adopción en Suecia y el estado no hizo nada. *elDiario.es*, Copenhague, 5 jun. 2025. Disponible en: https://www.eldiario.es/desalambre/comision-investigacion-concluye-redes-criminales-robaron-miles-ninos-adopcion-suecia-no-hizo_1_12357037.html. Acceso en: 5 de junio de 2025.

GRAEBER, David. *En deuda: una historia alternativa de la economía*. Trad. Joan A. Weyland. Barcelona: Ariel, 2012.

MARX, Karl. *El Capital: crítica de la economía política*. 3 ed. Trad. Wenceslao Roces. México, Fondo de Cultura Económica, 2000. (Tomo I).

NO SOMOS VASIJAS. *Manifiesto: Las mujeres no se pueden alquilar o comprar de manera parcial*, 2015. Disponible en: https://nosomosvasijas.eu/?page_id=1153. Acceso en: 5 jun. 2025.

NOSOTRAS. *Demandas y reivindicaciones feministas sobre el trabajo sexual en España*, 2019. Disponible en: <https://sindicatootras.org/blog/?--demandas-y-reivindicaciones-feministas-sobre-el-trabajo-sexual-en-espana>. Acceso en: 1 jun. 2025.

RODRÍGUEZ-JAUME, María José; GONZÁLEZ-RÍO, María José; CABALLERO PÉREZ, Pablo. La opinión pública española sobre la gestación por sustitución. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n. 182, pp. 119-138, 2023.

SÁNCHEZ PERERA, Paula. Prólogo. In: ARMSTRONG, Lynzi; ABEL, Gillian (eds.). *Trabajo sexual con derechos: una alternativa a la penalización*. Barcelona: Virus, 2022. pp. 9-18.

UGARTE PÉREZ, Javier. *Placer que nunca muere: sobre la regulación del homoerotismo occidental*. Barcelona; Madrid: Egales, 2014.



Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

ARTIGOS

BENEDICTUS DE SPINOZA BENE DICTUS DE ANARCHIA: DESEO, SEXUALIDAD Y PLACER EN SPINOZA CUM DELEUZE

BENEDICTUS DE SPINOZA BENE DICTUS DE ANARCHIA: *DESIRE, SEXUALITY AND PLEASURE IN SPINOZA CUM DELEUZE*

BENEDICTUS DE SPINOZA BENE DICTUS DE ANARCHIA: *DESEJO, SEXUALIDADE E PRAZER EM ESPINOSA CUM DELEUZE*

Martín Chicolino  

Universidad del Salvador (USAL) / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Buenos Aires, Argentina

Submetido em: 30/05/2025

Aceito em: 16/08/2025

Publicado em: 07/10/2025

Como citar: CHICOLINO, Martín. Benedictus de Spinoza bene dictus de Anarchia: desejo, sexualidad y placer en Spinoza cum Deleuze. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e59431, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.59431



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Resumen

La ética deviene psico-sexo-política cuando se convierte en el arte de aprender a componer mutuamente *nuevas relaciones de potencia* (entre nuestras potencias colectivas del pensar y del obrar) que nos tornen capaces de llegar a fabricarnos tanto una *nueva sociedad liberatoria* sin servidumbre (en la que valga la pena vivir y trabajar junto con los demás), como una *nueva subjetivación liberatoria* sin dominación psico-sexual (y en la que valga la pena afectar y ser afectado por los demás). El presente artículo aborda los siguientes *problemas*: ¿Acaso Spinoza repite lo que repiten todos los filósofos modernos (Descartes, Hobbes, Locke, Leibniz, Burke, Fichte, Hegel y Schopenhauer), a saber, que el deseo (*cupiditas*) y el *conatus* se definen por su *negatividad*, *falta*, *carencia*, *anhelo de placer y de goce*, y por su soldadura respecto de la *Ley*? ¿Qué concepción tiene Spinoza de la sexualidad que cabe a nuestras subjetivaciones *ya estatalizadas*? ¿Cómo caracteriza al deseo sexual (*coeundi cupiditas*), a la excitación sexual (*coeundi libido*), al placer (*titillatio*), a la satisfacción? ¿Cómo caracterizar de una manera *divergente* (ácrata) las violencias psico-sexuales masculinas (v. gr. la prostitución)? ¿Cómo sobrepasar, siguiendo la línea de fuga spinozeana, la *sexualidad estatal falo-fiola dominante* hacia una sexualidad de la univocidad o del sexo no-humano (pregunta por una nueva ética sexual)?

Palavras clave

Deseo; sexualidad; prostitución; Estado; anarquía coronada.

Abstract

Ethics becomes psycho-sexual-politics when it turns into the art of mutually learning how to compose *new relations of potency* (between our collective potencies of thinking and acting) that enable us to create for ourselves both a *new liberatory society* without servitude (in which it is worth living and working together with others), and a new liberatory subjectivation without psycho-sexual domination (in which it is worth affecting and being affected by others). The present article addresses the following problems: Does Spinoza merely repeat what all modern philosophers (Descartes, Hobbes, Locke, Leibniz, Burke, Fichte, Hegel, and Schopenhauer) have repeated—namely, that desire (*cupiditas*) and *conatus* are defined by their negativity, lack, privation, longing for pleasure and jouissance, and by their welding to the Law?? What conception does Spinoza have of sexuality as it pertains to our already-statized subjectivations? How does he characterize sexual desire (*coeundi cupiditas*), sexual arousal (*coeundi libido*), pleasure (*titillatio*), and satisfaction? How can we characterize in a divergent (acrat) way male psycho-sexual violence (e.g., prostitution)? How can we surpass—following the Spinozist line of flight—the the dominant phallic-pimp State sexuality toward a sexuality of univocity or of the non-human sex (a question for a new sexual ethics)?

Keywords

Desire; sexuality; prostitution; State; crowned anarchy..

Resumo

A ética se torna psico-sexo-política quando se torna a arte de aprender a compor mutuamente *novas relações de potência* (entre nossas potências coletivas de pensamento e ação) que nos permitam criar tanto uma *nova sociedade libertadora* sem servidão (na qual valha a pena viver e trabalhar lado a lado) quanto uma *nova subjetivação libertadora* sem dominação psicosssexual (e na qual valha a pena afetar e ser afetado por outros). Este artigo aborda as seguintes problemas: Espinosa está repetindo o que todos os filósofos modernos (Descartes, Hobbes, Locke, Leibniz, Burke, Fichte, Hegel e Schopenhauer) repetem, a saber, que o desejo (*cupiditas*) e o *conatus* são definidos por sua *negatividade*, *falta*, *deficiência*, *anseio por prazer e gozo*, e por sua fusão *com a Lei*? Que concepção de sexualidade Espinosa tem que se encaixe em nossas subjetivações *já estatais*? Como caracteriza o desejo sexual (*coeundi cupiditas*), a excitação sexual (*coeundi libido*), o prazer (*titillatio*) e a satisfação? Como podemos caracterizar a violência psicosssexual masculina (por exemplo, a prostituição) de forma *divergente* (acrática)? Como podemos, seguindo a linha de fuga espinosana, ir além da *sexualidade estatal falo-fiola dominante* em direção a uma sexualidade da univocidade ou do sexo não-humano (a questão de uma nova ética sexual)?

Palavras-chave

Desejo; sexualidade; prostituição; Estado; anarquia coroada.

0. Introducción al problema: hacia una sexualidad de la univocidad

Le grand livre sur le CsO, ne serait-il pas l'Éthique? [...] Les drogués, les schizophrènes, les amants, tous les CsO rendent hommage à Spinoza.¹

Postulado deleuzeano ácrata I: desde su comienzo mismo, la filosofía occidental ha nacido como un *système du jugement* (sistema del juicio) que captura y entrapa al deseo humano en el *cercle religieux* del *désir-manque, désir-plaisir ou orgasme, désir-jouissance* (deseo-falta, deseo-placer o deseo-orgasmo, deseo-goce);² sistema del juicio trascendente circular y religioso que sin dudas comienza en occidente con Platón, pero que, para nuestra desventura, *todavía se perpetúa* hasta Lacan (y más acá), restituyendo todas las formas de lo Uno (el juicio trinitario de dios),³ es decir, todas las formas de la Iglesia (*de Platon à Lacan, on se retrouve à l'Église*).⁴ Por eso:

estas tres proposiciones conforman una sola y misma *merde* arrojada sobre el deseo: una vez que han puesto la 'falta' [*le manque*] en el deseo, sólo podrán medir sus *realizaciones aparentes* en el 'placer', y sólo podrán relacionarlo con una *trascendencia* que es la del 'goce imposible' [*la jouissance impossible*], que remite a la 'castración' y al 'sujeto escindido'.⁵

Postulado deleuzeano ácrata II: la línea spinozeana constituye un intento experimental excepcional para sacudirse y escaparse (*de secouer et de échapper*) de semejante desventura y catástrofe propia de toda forma de filosofía, moral y política que se presenten como sistemas de enjuiciamiento trascendente y que, por lo tanto, nos retrotraigan al primado de lo Uno sobre el ser (*le primat de l'Un sur l'Être*), con todas las líneas y las posiciones de *jerarquía* y *autoridad* científica, académica, religiosa, política y psico-sexual que ello supone y requiere. Postulado deleuzeano ácrata III: es posible (y más aún, deseable) *inventar* nuevas imágenes del pensamiento, nuevas formas de la sociabilidad, y nuevos agenciamientos sexuales y de deseo, en orden a poder crear (colectivamente) otro mundo de posibles tanto en el terreno de la *individuación* (producción de subjetivación) como en el de la *sociabilidad* (producción de relaciones de poder) y en el de la *sexualidad* (producción deseante).

¹ Deleuze; Guattari, *Mille Plateaux*, pp. 190-191: «¿No será la *Ética* el gran libro sobre el 'cuerpo sin órganos'? [...] Los drogadictos, los esquizofrénicos, los amantes: *todos los cuerpos sin órganos rinden homenaje a Spinoza*».

² Deleuze, *Sur L'Anti-Œdipe II* (02, 26/03/1973).

³ Deleuze, *Sur L'Anti-Œdipe II* (03, 14/05/1973): «La primera orden o consigna social es: "Tú serás organizado [*seras organisé*], o de lo contrario serás un depravado" [*seras un dépravé*]. La segunda es: "Tú significarás y serás significado, interpretarás y serás interpretado [*interpréteras et seras interprété*], o de lo contrario serás un peligroso desviado" [*dangereux déviant*]. La tercera es: "Tú serás subjetivado [*subjectivé*], vale decir, serás fijado [*fixé*] y tu lugar te será asignado, y sólo te moverás si el punto de subjetivación te dice que te muevas, o de lo contrario serás un peligroso nómada [*dangereux nomade*]". [...] En todas partes encontramos el conjunto de estos tres estratos/órdenes: a dicho conjunto podemos darle el nombre de *sistema del juicio de Dios*, o sistema despótico, o sistema *imperial* [*système du jugement de Dieu, ou système despotique, ou système impérial*]».

⁴ Deleuze, *Lettres et Autres Textes*, p. 209.

⁵ Deleuze, *Sur L'Anti-Œdipe II* (02, 26/03/1973).

En consecuencia, la tarea de toda filosofía que se presente como enemiga ético-política de la servidumbre y del sistema del juicio trascendente (vástagos de lo Uno) no se propondrá otra tarea que la de fugarse: *les philosophes on se dit que leurs activités consiste à fuir*,⁶ es decir, la tarea de suscitar y de hacer proliferar por doquier las *líneas de fuga auto-emancipatorias*, bajo la condición de que, al mismo tiempo que se fuga, se *provoque* la fuga recíproca *de todos los demás y en todos lados donde sea posible*, pues el revolucionario sabe que la fuga (*la fuite*) es *révolutionnaire* bajo la condición de "arrancar el mantel" (*entraîner la nappe*), de hacer fugar un cabo del sistema (*faire fuir un bout du système*).⁷ Spinoza tiene su propio lenguaje para las líneas de fuga revolucionarias: en un ser humano libre (*homini libero*) una fuga emplazada "a tiempo" (*fuga in tempore*) es síntoma de firmeza porque (a diferencia del ser humano vil y servil) el ser libre siempre elige la fuga (*homo liber fugam eligit*) con la misma firmeza o presencia de ánimo con la que elige el enfrentamiento directo (*eadem animositate seu animi praesentia qua certamen eligit*).⁸

A partir de estos tres postulados de base nos propondremos abordar entonces el siguiente problema: ¿Acaso Spinoza nos podría brindar elementos para construir una nueva concepción del deseo (y de la sexualidad) que *ya no pase* por la falta, la carencia, la privación, la negación, y por lo tanto, la tristeza, la depotenciación y la servidumbre (tristezas con las que, todavía hoy, nos siguen seduciendo la religión, la moral, política, el psicoanálisis, la psiquiatría, el derecho, la comunicación social, la economía, etc.)? Pregunta por una nueva política de los afectos y por una nueva *sexualidad de la univocidad*, es decir, por la construcción de un 'sexo no-humano' signado en una des-genitalización, des-falización, des-libidinización y des-juridificación del sexo. Construcción que sin embargo no está exenta de peligros y riesgos, puesto que toda filosofía que se fuga, que intenta desmarcarse, resistir, conjurar y traicionar *en la práctica política* al régimen de lo Uno —ya sea ese Uno la Iglesia, el Estado, el Capital, o el Fallo⁹— se coloca, inmediatamente, en *divergencia* con respecto al orden establecido de las relaciones de poder, con sus agentes y funcionarios ejecutores (a lo largo de toda la escala de la jerarquía). El propio Spinoza conoció los peligros y los riesgos a causa de sus tomas de posición por relación a los poderes religiosos y políticos de su época; a propósito de esto, Deleuze nos recuerda las relaciones que Spinoza mantuvo con el famoso grupo de 'colegiantes' integrado por algunos amigos suyos (Jelles, Balling, Vries, Rieuwerstz, Meyer), al que define como un grupo del tipo extremista o izquierdista cristiano,¹⁰ e incluso se ha hablado del «carácter anarquista» del

⁶ Deleuze, *Spinoza : Les Vitesses de la Pensée* (10, 10/02/1981).

⁷ Deleuze; Guattari, *L'Anti-Œdipe*, p. 329.

⁸ Spinoza, *Ethica*, p. 150.

⁹ Deleuze, *Sur Foucault*: «Estamos amenazados por dos cosas: que nuestra subjetividad pase bajo el *control* y bajo la *dependencia* de un poder, ya sea el poder de los sacerdotes, el poder de la Iglesia, o el poder de un Estado [*le pouvoir des prêtres, le pouvoir de l'église, le pouvoir d'Etat*]; pues el poder no ha dejado de pretender apropiarse realmente de la subjetivación» (22, 06/05/1986).

¹⁰ Deleuze dice que *Spinoza est en rapport avec un grand groupe collégial*, y que en la época de Spinoza incluso los más *extrémistes y gauchistes de l'époque* se precavían de hablar de la 'revolución' (*hésitaient à parler de révolution*), y que los Colegiantes (*Collégiens*) amigos de Spinoza eran *catholiques d'extrême gauche* que estaban en contra de la Iglesia (*étaient contre l'Eglise*).

anabaptismo del grupo.¹¹ Se entenderá aquí por *ácrata* o *anarquista* una manera singular y divergente *de componer y descomponer* relaciones, es decir, un *modus vivendi et agendi*, un determinado modo de expresar *las potencias deseantes inmanentes* del pensamiento y del cuerpo (individual y colectivo), irreducible a una determinada *ideología* política, a un determinado *corpus* de textos, o un *círculo* integrado por “especialistas” y “cuadros” políticos con Nombres y Apellidos memorables y reconocibles. Sobre esta línea resuena y vibra la consigna *psico-sexo política* de *El Anti-Edipo*: el deseo es huérfano, anarquista y ateo.¹² *Acratismo de los cualesquiera*.

Y por lo que toca a las relaciones de poder bajo la forma de organización estatal (*Imperium*), toda la teoría de los afectos de Spinoza revela, para Deleuze, una concepción anárquica y anti-jerárquica del poder y de la sociabilidad: no hay ningún poder que sea alegre (*il n’y a pas de pouvoir joyeux*), y, en consecuencia, mientras haya aparatos de poder o aparatos de captura estatales (*appareil de capture*) será inevitable que haya aparatos de tristeza (*appareils à tristesse*) y agentes políticos de la tristeza, porque todo poder tiene necesidad de la tristeza (*tout pouvoir a besoin de la tristesse*). Únicamente los esclavos y los impotentes desean tener o ejercer el poder (*prennent le pouvoir*), y sólo pueden fundar su poder sobre la tristeza de todos: *ils ont besoin de faire régner la tristesse parce que le pouvoir qu’ils ont ne peut être fondé que sur la tristesse*.¹³ De modo que si queremos fabricar una *nueva* sociabilidad de alegrías activas (en tanto que elevación colectiva de las potencias singulares), o sociedad auto-emancipatoria sin servidumbre ni explotación (anarquía coronada), tendremos que plantearnos el problema fundamental de *cómo* organizar o componer las relaciones de potencia *sin pasar por* la política de la representación, del reconocimiento, de la identificación y la integración mutuas (control y normalización), que es la política de la verticalidad y la jerarquía propia de los aparatos de captura o Estados. Es en este sentido que según Deleuze los ‘cuerpos sin órganos’ (las máquinas deseantes revolucionarias o líneas de fuga) rinden homenaje a Spinoza.

Ahora bien, para conjurar el *tittibilicium* de los *custodes caeci academiae* conviene aclarar que el presente artículo de investigación no se propone: (a) ni brindar una “novedad interpretativa” sobre Spinoza¹⁴ — tarea ya ejecutada en los intitulados “círculos spinozeanos” por parte de los *großen Geister*¹⁵ “especialistas” en Spinoza — ; ni mucho menos se propone (b) repetir la pregunta acerca de “¿Cómo Spinoza ve a las mujeres?”, ni acerca de si habría en la obra de Spinoza algún “aporte posible” que resulte funcional a “las diversas corrientes del feminismo” (pregunta que a los varones y masculinidades les gusta harto replicar en sus artículos). Y esto

¹¹ Atilano Domínguez, traductor español del *Tractatus Politicus*, cita a Madeleine Francès para referirse al carácter anarquista de los anabaptistas (menonitas), entre cuyos miembros se contaban varios amigos de Spinoza.

¹² Deleuze; Guattari, *L’Anti-Edipo*, p. 371: «El inconsciente del esquizoanálisis ignora las personas, los conjuntos y las leyes, como ignora las imágenes, las estructuras y los símbolos: es huérfano, al igual que anarquista y ateo [*il est orphelin, comme il est anarchiste et athée*]».

¹³ Deleuze, *Spinoza : Les Vitesses de la Pensée* (03, 09/12/1980).

¹⁴ Deleuze, *Sur L’Anti-Edipo II*: «O matan la máquina de interpretación [*tuer la machine d’interprétation*], o de lo contrario estarán jodidos [*vous êtes foutus*], atrapados en un *régime despotique* del signo, donde el signo remite eternamente al signo, y donde ya no vas a poder terminar con nada. La ‘experimentación’ consiste en matar en uno mismo [*tuer en soi*], y si es posible en los demás [*chez les autres*], toda máquina de interpretación» (03, 14/05/1973).

¹⁵ Marx, *Das Kapital*, MEW 23, p. 541.

último por una razón muy simple y fácilmente comprensible: porque considero que *los nacidos y criados como varones* (en el seno de una sociedad patriarcal estatal y capitalista) tenemos 'preguntas' y 'problemas' psico-sexo políticos *mucho más urgentes e imperiosos* que hacernos y que plantearnos a nosotros mismos antes de salir corriendo a hablar y a escribir sobre "los feminismos" del varón. El objetivo del presente trabajo de investigación es mucho más modesto, y consiste sencillamente en tomar *de manera directa* los textos latinos de Spinoza junto con las transcripciones originales de las clases dictadas por Deleuze sobre Spinoza, y *usar* todo eso como una *boîte à outils* (caja de herramientas) en orden a extraer a partir de sus propios textos el concepto que Spinoza se fabrica del *deseo* y de *libido*, para desplegar a partir de ellos cuál es el concepto que se hace de la sexualidad matrimonial, de la sexualidad adúltera y, sobre todo, de la sexualidad prostituyente *en los varones*, con el fin de plantear el problema de la relación *intrínseca e irremediable* entre el Estado y el devenir prostituyente del deseo y de la sexualidad *masculinas* (porque el deseo de Estado es deseo edípico y falo-fiolo).

Es por ello que también veremos hasta qué punto Spinoza, *a diferencia de otros filósofos*, tanto de su generación como de las siguientes —como Descartes, Hobbes, Locke, Leibniz, Burke, Fichte, Hegel y Schopenhauer—, jamás propició ninguna *soldadura* entre el deseo (*cupiditas*) y la Ley (ya sea la ley natural, estatal, o mercantil), ni tampoco jamás se puso a fabricar una concepción (andromórfica y patriarcal) del deseo (*cupiditas*) que lo redujese a la *libido* sexual, a la negatividad, a la *falta*, la carencia, la menesterosidad, el sufrimiento, el dolor, haciéndolo tender hacia una sexo-política del placer y del goce (descarga y orgasmo). Y que *en consecuencia* y *en concordancia* con semejantes postulados divergentes Spinoza nos invita a una experiencia a la que no podrían invitarnos jamás ni Descartes, ni Hobbes, ni Locke, ni Leibniz, ni Burke, ni Fichte, ni Hegel y ni Schopenhauer, ya sea que apelen al racionalismo, al empirismo, al utilitarismo, al idealismo, al materialismo, etc., y ya sea que breguen por un poder estatal absoluto, republicano, democrático representativo, etc.

¿A qué nos invitaría Spinoza? No a "repensar" o "rehacer" una nueva forma de Estado (un nuevo *modèle de réalisation pour l'axiomatique capitaliste*),¹⁶ sino a fabricar una sociabilidad del tercer género (sociabilidad de la potencia, democracia directa o *anarquía coronada*), y, simultáneamente, no a una reformar el 'sexo humano', la diferencia sexual, la sexualidad edípica, andromórfica y falocrática (afrodisíaca, pornocrática y prostituyente), sino a una *sexualidad de la alegría y la univocidad* (sexo no-humano, anti-edípico y anti-falo). El presente artículo no se propone ni *más* ni *menos* que introducir *éste* problema, y *en éstos* términos. Que otros autores e investigadores varones se sigan preocupando, si es que encuentran *gusto y reconocimiento* en ello, por cómo Spinoza ve a las mujeres, o por la posibilidad que la filosofía de Spinoza "le habría dado a las mujeres" de poder "participar" en el gobierno representativo del Estado (*Imperium democratico*), en las leyes del Estado (en la confección de los códigos, los contratos y los intercambios), en la "gestión estatal de las pasiones", o en el amor intelectual a Dios (*amor Dei intellectualis*). Porque nuestro mayor problema psico-político no es que Platón haya inventado el sistema del juicio y la consecuente reducción del deseo a la *falta*, y que luego el neo-platonismo y el cristianismo lo hayan remodulado a su manera; sino el

¹⁶ Deleuze; Guattari, *Mille Plateaux*, pp. 544; 570.

hecho de que semejante línea mortuoria (impotenciante y entristecedora) lejos de haber sido "superada" y "sepultada" por la filosofía moderna, ha sido *transportada* por la misma, a punto tal que, siendo sus fatales herederos, *nosotros mismos continuamos reproduciendo todo eso aún hoy*:

El 'deseo' es deseo *de lo que no hay* [*le désir est désir de ce qu'il n'a pas*]; esto comienza con Platón y se continúa con Lacan [*ça commence avec Platon, ça continue avec Lacan*]. [Y] de Descartes a Lacan este repugnante pensamiento del 'cogito' [*cette répugnante pensée du cogito*] no es solamente un pensamiento metafísico: toda la 'historia del deseo' occidental consiste en establecer el dualismo del sujeto, y en religar el deseo a un más allá [*relier le désir à un au-delà*], ya se trate del "más allá" de la *falta*, del *placer*, o del *goce* [*du manque, du plaisir ou de la jouissance*].¹⁷

Del siglo XVII al XX, y más acá, el deseo humano (*cupiditas* = *conatus* = *potentia* = *essentia*) todavía se encuentra enmierdado y envenenado (biunivocizado, libidinizado, falicizado y juridizado) por una sucesión de personificaciones o agentes *phi* (φ) y *psi* (ψ) de la más diversa ascendencia tanto epistemológica como política, y pertenecientes tanto al lado diestro como al lado siniestro del *arco* político y de la *lira* ideológica. Pero la línea *ácrata* de Spinoza nos conduce a dismantelar el arco y a desafinar la lira, dado que, así como el nombre del arco se escribe «vida» (τοῦ βίου οὐνομα βίος) pero su trabajo real es el de traernos la muerte (ἔργον δὲ θάνατος),¹⁸ así también el nombre de la imparcialidad científica se escribe «arbitraje por doble ciego entre pares» (*double-blind peer review*) pero el trabajo micro-político real no suele ser otro que doble entrampamiento unidireccional entre pares (*double-bind peer review*); aséptica evaluación entre unos 'pares' (*peer review*) que han sido previamente investidos y colocados en una relación recíproca de doble ceguera (*double-blind*) pero que no resulta ser más que el doble examen y enjuiciamiento trascendente que unos clarividentes 'pares' ejercen sobre unos obnubilados 'impares' (*unpeer review*), en una relación asimétrica de doble atolladero (*double-bind*).¹⁹ Este mismo problema de las *relaciones de poder* (impotenciación por doble atolladero) ejercidas en nombre de la 'ciencia' y de la 'verdad' viene a colación porque marca, asimismo, otra gran *diferencia* entre el *modus vivendi et agendi* de Spinoza y de Hegel. El 16 de febrero de 1673 el consejero de la Corte Johan Ludwig Fabritius fue encargado de ofrecerle a Spinoza (en nombre de Su Señoría) la cátedra de Profesor ordinario de Filosofía (*ordinariam philosophiae professionem*) en la Universidad de Heidelberg, cobrando un estipendio anual y prometiéndole la más amplia libertad de filosofar (*philosophandi libertatem amplissimam*), bajo la no pequeña condición de *prometer* que nunca perturbará la religión públicamente establecida. Spinoza responde el 30 de marzo rechazando *in toto* el cargo y el salario, alegando las siguientes razones: porque (1) si se dedica a la enseñanza pública de la filosofía entonces ya no podrá filosofar libremente; porque (2) el Soberano nunca puede tener ningún criterio válido (ni

¹⁷ Deleuze, *Sur L'Anti-Edipe II* (02, 26/03/1973).

¹⁸ Heráclito, *Fragmentos*, DK, 22 B 48.

¹⁹ Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, p. 253: «El examen [*das Examen*] no es otra cosa que el bautismo burocrático del saber [*die bürokratische Taufe des Wissens*], el reconocimiento oficial [*die offizielle Anerkennung*] de la transubstanciación del saber 'profano' en saber 'sagrado' [*der Transsubstantiation des profanen Wissens in das heilige*]; y no hace falta decir que, en todo examen, el 'examinador' ya lo sabe todo de antemano [*der Examinator alles weiß*]». Estas palabras son de 1843.

inequívoco ni *unívoco*) para pretender establecer límites claros respecto de qué sería "perturbar la religión oficial" (Su Señoría no puede pretender gobernar las almas); porque (3) Spinoza ya ha sido tildado de promover el ateísmo sin razón alguna, y, siendo profesor público, aquello podría volverse en contra; máxime teniendo en cuenta que (4) la enseñanza pública, tal y como *ahora* existe (dice Spinoza), siempre trae necesariamente aparejadas disputas sectarias y partidistas, y toda clase de enemistades (pasiones tristes) que imposibilitan que amemos una vida tranquila (*tranquillitatis amore*) de experimentación y conocimiento.²⁰ Por su parte, Hegel conoce muy bien este episodio de *resistencia y rechazo* que Spinoza antepuso frente a Su Señoría;²¹ sin embargo, Hegel ejemplifica precisamente una actitud y un modo de existencia filosófico totalmente opuesto al de Spinoza: él sí aceptó alegremente *el mismo* puesto en *la misma* Universidad de Heidelberg (que ocupó en 1817), negociando sus condiciones salariales (alojamiento gratuito y reembolso de gastos de viajes) y deviniendo el gran garante filosófico del poder de Estado (burocracia). En la misma línea, fruto de sus propias experiencias como becario en la Academia de Besançon, Proudhon ya había dicho en 1840 que *les Académies sont-elles en général des centres de répression intellectuelle, de sottise, et de basse intrigue*.²²

1. El concepto de deseo (*cupiditas*) en la *Ética* de Spinoza

El concepto de deseo tal y como Spinoza lo trabaja en la *Ética* ha producido y continúa produciendo aún hoy grandes malentendidos y falsos problemas, no sólo en el campo de aquello que el psicoanálisis llama *meta-psicología*, sino además en el campo de la intervención psico-política contestataria, como es el caso del freudo-marxismo, del lacanismo de izquierda, o la anti-psiquiatría. En dichos campos se incurre en un completo anacronismo conceptual toda vez que se pasa completamente *por alto* el hecho de que, para Spinoza, los conceptos de *deseo*, de *conatus*, y de *libido* nunca son conceptos análogos o sinónimos.

Pero Spinoza, reacio como era a toda forma de pastoral (religiosa o laica), no guarda ninguna relación con este tipo de reduccionismos, así como tampoco guarda ninguna relación con quienes re-inyectan la Ley en el deseo,²³ reacio como era, también, frente a toda esa imagen de la balanza y de la erección de un Juez (enjuiciador) como autoridad trascendente que *pesa* los argumentos, las conductas, las capacidades, las intencionalidades, y dicta su sentencia (condenatoria o exculpatoria) montando un Tribunal. En efecto, la forma-Tribunal — que es una composición muy particular de las potencias humanas (entre muchas otras posibles) — reproduce todos los signos oscuros y equívocos del mando y la obediencia jerárquicas respecto de un código o tabla de valoración *que precede al*

²⁰ Spinoza, *Epistolae*, p. 303.

²¹ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, T. 3, p. 159.

²² Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?*, p. 26.

²³ Lacan, *Kant con Sade*, p. 767: «El deseo es el revés de la Ley». Serge Leclair decía que «la ley no puede ser pensada de otro modo que en función de sus relaciones con el goce» (Bauleo, *Vicisitudes de una relación*, pp. 33; 45; 49). En su texto *Freud y Lacan* (de 1965) Althusser remarcaba la relación dialéctico-lacaniana entre el deseo y la ley (*op. cit.*, pp. 94-96).

ser (y que éste debería haber sabido cómo cumplir) y que a la vez *trasciende a la situación* en la que dicho ser se encuentra inmerso (en composición o en descomposición); código de valoración trascendente desde el cual *se juzga o enjuicia* a los seres o modos de existencia *premiándolos o castigándolos*, salvándolos o condenándolos, o lo que es lo mismo decir, sujetándolos con *esperanzas* de premiación y con *temores* de ser castigado y reprimido.

Sin embargo, la *Ética* no deja de señalarnos que la esperanza (*spe*) y el miedo (*metus*) constituyen, siempre, dos tipos de afectos eminentemente *pasivos*, *negativos* e *impotenciadores*, porque el miedo es una tristeza directa e inconstante (*inconstans tristitia*) y porque la esperanza es una alegría indirecta e igualmente inconstante (*inconstans laetitia*), vale decir, es una *pseudo-alegría*, pequeña alegría *compensatoria*:

El afecto [*affectus*] que dispone al ser humano de tal modo que no quiere lo que quiere [*quod vult, nolit*], o que quiere lo que no quiere [*quod non vult, velit*], se llama 'temor' [*timor*], que no es otra cosa que el 'miedo' [*metus*], en cuanto el ser humano queda dispuesto por él a evitar un mal (que juzga que va a producirse), mediante un "mal menor" [*ad malum minore*]. [...] La esperanza es una alegría inconstante [*spes est inconstans laetitia*] que surge de la idea de algo futuro o pasado, de cuyo *eventus* dudamos.

[Pero] una cosa cualquiera puede ser por accidente causa de esperanza [*spei*] o de miedo [*metus*], [pues] de la sola definición de estos afectos se sigue que *no se da esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza* [*non dari spem sine metu, neque metum sine spe*], puesto que en la medida en que esperamos algo (o lo tememos), en esa medida lo amamos (u odiamos).²⁴

La esperanza y el miedo son *afectos pasivos siameses*: su compacta inseparabilidad expresa su perfecta complicidad (su co-determinación recíproca). Más adelante, Spinoza sostiene que el temor es el *deseo* de evitar mediante un mal menor otro mal mayor al que tenemos miedo: *timor est cupiditas maius, quod metuimus, malum minore vitandi*.²⁵

Es por esto que no hay entonces nada "virtuoso" ni nada "justo" en replicar por doquier (en la ética, en la sexualidad, en la política) la forma-Tribunal — mera *distribución trascendente* de esperanzas y de miedos, de recompensas y de castigos sobre los cuerpos y las almas —, puesto que, *aún suponiendo* que el Tribunal nos permitiese arribar a alguna concordia, esta concordia no resultaría ser más que *conformidad y complacencia en la discordia*, en el miedo, la desconfianza de todos respecto de todos, y la política estatal del 'mal menor'; concordia no del amor sino del espanto recíproco y multilateral:

Suele también engendrarse la concordia, generalmente, a partir del miedo [*ex metu plerumque gigni*], pero en ese caso no es sincera [*sed sine fide*], y añádase a ello que el miedo surge *de la impotencia del ánimo* [*metus ex animi impotentia oritur*], y que por ello no es propio de la razón [*et propterea ad rationis usum non pertinet*].²⁶

Pero Spinoza nos dice, muy por el contrario, que cuanto más nos esforzamos en vivir según la guía de la razón activa (*quo magis ex ductu rationis vivere*

²⁴ Spinoza, *Ethica*, pp. 87; 92; 103.

²⁵ Spinoza, *Ethica*, p. 108.

²⁶ Spinoza, *Ethica*, p. 155.

conamur) tanto más nos esforzaremos en *ya no depender* de la esperanza (*spe minus pendere*) así como en *librarnos* del miedo (*metu nosmet liberare*), puesto que ambos afectos siempre indican un defecto de conocimiento (*cognitionis defectum*) y una impotencia de la mente (*mentis impotentiam*). Nuestras potencias actuales (individuales y colectivas) del pensar y del obrar se impotencian y defectúan *cada vez que se ponen a envolver afectos pasivos, cada vez que los afectos pasivos se apoderan de las potencias del pensamiento* (forzándonos a pensar pasivamente), *de las potencias del cuerpo* (forzándonos a reaccionar), *y de las potencias del deseo* (poniéndonos a desear aquello que nos falta y a apetecer el placer/goce); afectos pasivos tales como esperanza (*spe*) y miedo (*metus*), seguidos de sus derivados: seguridad (*securitas*), desesperación (*desperatio*), goce (*gaudium*), y remordimiento de conciencia (*conscientiae morsus*), que *siempre* son signos de un ánimo impotente (*animi impotentis sunt signa*);²⁷ la introducción del *gaudium* (goce) en esta lista no es, evidentemente, nada casual.

Spinoza nos lo dice claramente y sin rodeos: *sólo a los esclavos*, y no a los seres libres y autónomos, se les dan premios o recompensas por su "buena conducta" (*servis, non liberis, virtutis praemia decernuntur*).²⁸ Sólo los esclavos *esperan* y *desesperan*, haciendo incluso de la desesperanza y del miedo el origen mismo del *conocimiento* y del *trabajo*.²⁹ De allí el gran signo de interrogación que Spinoza no deja de dibujar sobre sus piadosos críticos y oponentes: ¿Por qué se contentan con reproducir la imagen *demasiado humana* de dios, concibiéndolo como *autoridad jerárquica y superior*, es decir, como un Rey, Juez o Legislador (*rex, iudex, legislator*) en materia moral?

Como Dios les habría revelado los *medios* de salvación y de perdición, lo presentaron como un Rey y Legislador; y a los medios, que no son sino 'causas', les llamaron 'Leyes' [*leges appellarunt*], y los describieron en forma de leyes [*ad modum legum conscripserunt*]. Así, la salvación y la condenación, que no son más que *efectos* que se derivan necesariamente de esos medios, los presentaron como premio y castigo [*praemium et poenam*].³⁰

Es cierto que colocados desde la perspectiva de las potencias *inmanentes* del pensar y del obrar la fórmula spinozeana es: «*deus sive natura*», vale decir, *potentia hominis = potentia dei = potentia naturae*.³¹ Pero para Spinoza el pensamiento de dios/naturaleza nunca se expresará como *enjuiciamiento trascendente* de dios/naturaleza (*systeme du jugement de Dieu*), ni la justicia divina/natural erigirá jamás ninguna forma-Tribunal (reparto de premios esperables y castigos temibles), ningún *systeme despotique ou systeme impérial*. Pero si en la *Ética* no se encuentra ninguna concepción del deseo (*cupiditas*) ni como *libido* ni como *falta*, ¿por qué querríamos encontrar o extraer de ella la necesidad redundante

²⁷ Spinoza, *Ethica*, p. 139.

²⁸ Spinoza, *Tractatus Politicus*, p. 132.

²⁹ La cuestión del miedo como factor *psico-político* de dominación y sujeción está presente en autores modernos como Bodin, Filmer, Hobbes, Kant, Hegel, Fichte, que plantean un 'derecho de coacción' estatal (poder de policía + sistema penal/Tribunal). Hegel afirma en 1807 que *el miedo al amo* (*die Furcht des Herrn*) es el comienzo de la sabiduría (*ist der Anfang der Weisheit*), y que el trabajo no es otra cosa que *deseo reprimido* (*die Arbeit ist gehemmte Begierde*) (*Phänomenologie des Geistes*, p. 268).

³⁰ Spinoza, *Epistolae*, pp. 224-225; 246.

³¹ Spinoza, *Ethica*, p. 116: «La potencia [*potentia*] por la cual las cosas singulares (incluido el ser humano) preservan su ser es la potencia misma de Dios, o de la Naturaleza [*est ipsa Dei, sive Naturae potentia*]».

de erigir un nuevo *rex*, *iudex*, *legislator*, nuevos *representantes* emisores y distribuidores de juicios trascendentes (lo mismo da si les otorgamos el nombre de hermanos, amigos, compañeros, camaradas, etc.)? ¿Será porque son los gobernantes (tiranos), los jueces y los legisladores aquellos que precisamente *necesitan* que nuestro deseo sea *reducido* a la falta a la vez que sea *atornillado* a la ley? En efecto,

desde que algo 'falta', hay forzosamente un Juez que va a *evaluar* a la falta [*un Juge qui va évaluer*], y a la relación de lo que falta con la falta misma [*le rapport de ce qui manque avec le manque lui-même*], es decir con la 'necesidad' [*avec le besoin*]. [Así] se vinculan 'la necesidad' y 'la autoridad', que es la instancia que actúa como juez de las necesidades [*juge des besoins*], porque en la necesidad está inscrita la *falta* [*le besoin c'est quelque chose dans lequel le manque est inscrit*].³²

¿Por qué entonces habríamos de seguir reproduciendo semejante operación en nuestras *actuales* composiciones sociales y en nuestras *actuales* composiciones afectivas, amoratorias, o sexuales? ¿Por qué reproducir ese modo de existencia? ¿Por qué seguir haciendo a Spinoza representante del sentido común dominante y maradoniano?

Como se sabe, la *Ética* de Spinoza parte de un postulado psico-político base: sólo hay tres afectos primarios (*primarium affectios*), que son la alegría (*laetitia*), la tristeza (*tristitia*), y el deseo (*cupiditas*). Ahora bien, esta tríada de afectos es capaz de combinarse en el ser humano de múltiples maneras, a punto tal que a partir de ellos se formarán (derivarán) todos nuestros restantes afectos, porque todos los afectos que somos capaces de experimentar se remiten al deseo, a la alegría, o a la tristeza: *omnes affectus ad cupiditatem, laetitiam, vel tristitiam referuntur*.³³ Estos tres afectos primarios, y las ideas que les corresponden en nuestra alma, pueden devenir tanto activos como pasivos:

Por 'afectos' [*affectum*] entiendo las 'afecciones' del cuerpo [*corporis affectiones*] por las cuales aumenta o disminuye (es favorecida o coercida) la potencia de obrar [*agendi potentia*] de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones. [De modo tal que] si podemos ser causa adecuada [*adaequata causa*] de alguna de estas afecciones [*affectionum*], entonces entiendo por 'afecto' una *acción* [*per affectum actionem intelligo*]; en caso contrario, entiendo por afecto una *pasión* [*alias, passionem*].³⁴

Sin embargo, es de notar que Spinoza carga desde el comienzo a sus conceptos con un *valor* que difiere ampliamente respecto de 'los valores' dominantes, así como también los carga con un *sentido* que difiere ampliamente respecto del 'sentido común' filosófico y teológico dominante, puesto que, según él mismo nos dice, los conceptos han venido siendo mal utilizados, habida cuenta de que los nombres de los afectos (*affectuum nomina*) parecen haber sido inventados más bien según su uso vulgar (*ex eorum vulgari usu*) que según un cuidadoso entendimiento (*accurata cognitione*).³⁵

³² Deleuze, *Sur L'Anti-Œdipe II* (04, 28/05/1973).

³³ Spinoza, *Ethica*, p. 98.

³⁴ Spinoza, *Ethica*, p. 66.

³⁵ Spinoza, *Ethica*, p. 94.

Ello ocurre particularmente con el concepto de 'deseo', pues Spinoza no utiliza el clásico concepto de *libido* para referirse al deseo (como ordena la tradición), sino que opta por el concepto de *cupiditas*, reservando 'libido' para referirse solamente al afecto de excitación sexual (*coeundi libido*) que busca la unión o mezcla de los cuerpos (el coito). En este sentido, observamos que en la *Ética* de Spinoza el deseo (*cupiditas*) *no se deja reducir nunca* a la mera excitación sexual orgánica o genital (*libido*), o lo que es lo mismo decir, que el deseo *excede* lo sexual, aún cuando todo el mundo proceda a identificarlos, según lo ordena inconscientemente el uso vulgar dominante y el modo de vivir dominante.

Así, pues, en su definición de los afectos Spinoza parece querer decirnos que *libido* no se opone a *cupiditas*, sino que simplemente es una clase particular de la *cupiditas*. Toda *libido* es *cupiditas*, pero no toda *cupiditas* es *libido*. De allí que, según la definición de Spinoza, por *libido* hay que entender solamente el deseo y el amor (*libido est cupiditas et amor*) por la íntima unión de los cuerpos (*in commiscendis corporibus*), independientemente de si dicha excitación sexual o deseo de copular (*coeundi cupiditas*) es moderado o inmoderado.³⁶ En otras palabras, el deseo (*cupiditas*) es un afecto (*affectio*), y, de hecho, es uno de los tres afectos primarios, pero según cómo sea nuestra manera de componer relaciones y nuestro modo de existencia singular, el deseo podrá devenir — como ocurre con *todos* los afectos humanos — o bien un *afecto-pasión* (afecto pasivo) o bien *afecto-acción* (afecto activo), vale decir, o bien deseo-pasión (deseo pasivo) o bien deseo-acción (deseo activo); o bien deseo que nos esclaviza y nos hace esclavizar a los demás, o bien un deseo que tiende a la liberación y a la autonomía recíprocas, que es lo que Spinoza llamará *acquiescentia in se ipso*.

El deseo (*cupiditas*) es entonces un *afecto activo* cuando se suscita en nosotros siendo nosotros mismos la causa de dicho afecto, y en función de haber producido ideas adecuadas; en ese caso, se dirá que *obramos o actuamos por deseo* toda vez que sucede algo en nosotros o fuera de nosotros de lo cual somos causa adecuada (*cujus adaequata sumus causa*). Por el contrario, el deseo es un *afecto pasivo* cuando se suscita en nosotros pero sin que seamos nosotros mismos la causa de dicho afecto, y en función de haber producido ideas inadecuadas; en este caso, se dirá que *padece por deseo* toda vez que en nosotros sucede algo, o se sigue algo de nuestra naturaleza, de lo que no somos sino la causa parcial (*cujus nos non nisi partialis sumus causa*).³⁷ Porque, sin dudas,

el esfuerzo o potencia del alma al pensar [*mentis conatus seu potencia in cogitando*] es igual, y simultáneo por naturaleza, al esfuerzo o potencia del cuerpo a obrar [*corporis conatu seu potencia in agendo*]. [Pero] el alma está *sometida* [*esse obnoxiam*] a tantas más pasiones [*passionibus*] cuantas más 'ideas inadecuadas' tiene, y, por el contrario, *obra* [*agere*] tantas más cosas cuantas más 'ideas adecuadas' tiene; [razón por la cual] las *acciones* del alma [*mentis actiones*] se originan sólo de las ideas adecuadas, y, en cambio, las *pasiones* del alma [*mentis passionibus*] dependen sólo de las inadecuadas, [dado que] el alma sólo es *pasiva* porque tiene ideas *inadecuadas*.³⁸

³⁶ Spinoza, *Ethica*, p. 110.

³⁷ Spinoza, *Ethica*, p. 66.

³⁸ Spinoza, *Ethica*, pp. 81; 67; 70.

Así, pues, en virtud del paralelismo entre el cuerpo y el alma, resulta que 'pensar' y 'desear' son siempre —desde la perspectiva de la potencia— una y la misma cosa,³⁹ dado que la idea de todo aquello que aumenta o disminuye (*auget vel minuit*), vale decir, que favorece o reprime (*juvat vel coërcet*) la potencia de obrar de nuestro cuerpo (*corporis nostri agendi potentiam*), a su vez, aumenta o disminuye, vale decir, favorece o reprime la potencia de pensar de nuestra alma (*mentis nostrae cogitandi potentiam*);⁴⁰ pero al mismo tiempo —desde la perspectiva de los modos de existencia— 'pensar' y 'desear' son diferentes, porque hay una gran diferencia entre el ser humano que piensa y desea *en función de ideas adecuadas* y el ser humano que piensa y desea *en función de ideas inadecuadas y equívocas*, ya que en el primer caso pensará y deseará en función de afectos o deseos-pasión (de los cuales él solo es causa parcial), mientras que en el segundo caso pensará y deseará en función de afectos o deseos-acción (de los cuales él es causa adecuada).

Así, ocurre que, para Spinoza, de los tres afectos fundamentales (alegría, tristeza, deseo) sólo dos de ellos (la alegría y el deseo) pueden ser tanto *activos* (afectos de acción) como *pasivos* (afectos de pasión), mientras que por su parte *la tristeza es siempre pasiva* (no existen tristezas activas) porque implica una disminución en la potencia de obrar del alma;⁴¹ el deseo es activo (y afecta de alegría) cuando nosotros somos *la causa adecuada* de dichos afectos y cuando producimos ideas adecuadas de afectos.

Ahora bien, Spinoza considera que los 'deseos' (*cupiditates*) serán buenos o malos deseos según broten o se originen a partir de 'afectos' (*affectibus*) que sean buenos o malos. Sin embargo, al mismo tiempo nos dice que, en rigor, *todos los deseos serán 'deseos ciegos' (caecae cupiditates)* toda vez que se engendren en nosotros a partir de 'afectos' que son *pasiones (ex affectibus qui passionibus sunt)*.⁴² En otras palabras, el deseo (*cupiditas*) se define siempre por los afectos (*affectus*) que envuelve y que lo hacen brotar, ya sean afectos-pasión (pasivos) o afectos-acción (activos); si los afectos que hacen brotar a nuestros deseos son afectos pasivos, *entonces* esos deseos serán *siempre ciegos*, y no podrán motorizar sino signos oscuros, equívocos, e ideas inadecuadas (y la ignorancia creciente de sí mismo y de los demás). Y todavía más: serán 'ciegos' todos los deseos (pasivos) que se refieren o invisten solamente a *una* o a *varias* partes del cuerpo, pero no a *todas*, es decir, aquellos que no tienen en cuenta nuestra salud íntegra y completa (*integrae nostrae valetudinis*).⁴³

³⁹ En *Sur L'Anti-Édipe II*, Deleuze retoma esta concepción spinozeana del deseo cuando afirma que pensar y desear son una y la misma cosa (*penser et désirer c'est la même chose*), es decir, que el deseo es pensamiento (*le désir soit la pensée*), que es posición de deseo en el pensamiento (*position du désir dans la pensée*), dado que el deseo siempre es constitutivo de su propio campo de inmanencia (*champ d'immanence*) y es constitutivo de las multiplicidades que lo pueblan (*constitutif des multiplicités qui le peuplent*) (02, 26/03/1973).

⁴⁰ Spinoza, *Ethica*, p. 72; cf. op. cit., p. 69: «Tanto la decisión del alma, como el apetito y la determinación del cuerpo, son cosas simultáneas por naturaleza [*simul esse natura*], o, mejor dicho, *son una y la misma cosa* [*unam eandemque rem*], a la que llamamos 'decisión' [*decretum*] cuando la consideramos bajo el atributo del pensamiento, y 'determinación' [*determinationem*] cuando la consideramos bajo el atributo de la extensión».

⁴¹ Spinoza, *Ethica*, p. 99: «Todos los afectos se remiten al deseo, la alegría o la tristeza; [pero como] por 'tristeza' entendemos lo que disminuye o reprime la potencia de pensar del alma, [esto es] su potencia de obrar, de esta suerte, ningún afecto de tristeza puede referirse al alma en la medida en que ésta obra [*nulli tristitiae affectus ad mentem referri possunt quatenus agit*]».

⁴² Spinoza, *Ethica*, p. 144.

⁴³ Spinoza, *Ethica*, p. 146.

Sin embargo, todo deseo ciego puede devenir deseo clarividente si nuestros afectos-pasión logran transformarse en afectos activos: un *affectus* que es una *passio* deja de ser pasión (*desinit esse passio*) tan pronto como nos formamos de él una idea *claram et distinctam*, porque no hay afección alguna del cuerpo (*corporis affectio*) de la que no podamos formarnos un *conceptum* claro y distinto.⁴⁴ No se trata entonces, para la *Ética*, de aplastar o de reprimir nuestros deseos y nuestros afectos (ni tampoco de “gobernarlos” o “gestionarlos” políticamente en función de los intereses mayoritarios dentro del Estado), sino que se trata *de aprender a apartar* en función de una experiencia razonada — arte para componer y descomponer relaciones — a todos aquellos que son ciegos y pasivos (incluso las alegrías pasivas),⁴⁵ así como de *aprender a seleccionar* a todos aquellos que son activos, porque «a todas las acciones a que somos determinados por un afecto que es una pasión [*ex affectu qui passio est*], podemos ser determinados, sin él, por la razón [*possumus absque eo a ratione determinari*]». ⁴⁶ Así, esta suerte de clarividencia teórico-práctica de la razón es una clarividencia que no excluye sino que incluye al ‘deseo’ (*cupiditas*), puesto que el deseo que nace de la razón nunca puede tener exceso (*cupiditas quae ex ratione oritur excessum habere nequit*),⁴⁷ como sí ocurre con los deseos que nacen de los afectos-pasión. Sólo los deseos-pasión *tienden al exceso*, precisamente porque son deseos ciegos, y en su extravío pueden tender o divagar al infinito y hasta el delirio. No se trata entonces de apelar a la razón para desacreditar, culpabilizar, reprimir o estimular los afectos y los deseos (gobernándolos, gestionándolos, administrándolos, dirigiéndolos), sino que se trata de apelar a ella para aprender a envolver solamente, y en la medida de nuestra potencia (que nunca se pre-existe a sí misma sino que sólo existe en acto, tal y como es aquí y ahora), a aquellos afectos y deseos que sean activos, que sean deseos oriundos de la razón (de ideas adecuadas y unívocas).

Ahora bien, este deseo o *cupiditas* que brota de la razón (deseo activo que es acorde con el tercer género de conocimiento) no es un deseo de tipo especulativo o abstracto, no es un deseo sublime ni tampoco un deseo del *lógos* (propio de una vida puramente teórica o contemplativa), sino que es el deseo que se engendra en nosotros *en la medida en que obramos* (*quae in nobis ingeneratur quatenus agimus*) en concordancia con nuestra esencia singular, o lo que es lo mismo, en concordancia con esa *diferencia* o ese grado intenso de potencia singular que somos.⁴⁸ Así, es evidente que para Spinoza este *deseo de la razón* no puede surgir sino de la alegría-acción o la alegría activa:

el ‘deseo’ que nace de la razón [*cupiditas quae ex ratione oritur*] sólo puede brotar de un afecto de alegría [*laetitia affectu*] que no es ‘pasión’ [*quae passio non est*], esto es, sólo puede brotar de una alegría que no puede tener exceso [*ex laetitia quae excessum habere nequit*].⁴⁹

⁴⁴ Spinoza, *Ethica*, p. 162.

⁴⁵ Spinoza, *Ethica*, p. 144: «La alegría es mala en la medida en que impide que el ser humano sea apto para obrar» (*impedit homo ad agendum sit aptus*).

⁴⁶ Spinoza, *Ethica*, p. 144.

⁴⁷ Spinoza, *Ethica*, p. 146.

⁴⁸ Spinoza, *Ethica*, p. 146.

⁴⁹ Spinoza, *Ethica*, p. 147.

El deseo (*cupiditas*) activo y libre es solamente aquél deseo que es deseo de potencia y no deseo de poder (deseo en falta, deseo de falo y deseo de Estado); es aquel deseo que es capaz de completar la potencia con la potencia, y de enriquecer (y ser enriquecido por) aquello con lo que entra en composición.

2. El deseo (*cupiditas*) como perseverancia (*contatus*) en el ser. Contra el deseo como falta, carencia, privación y negación

En función de lo dicho, vemos que los afectos de deseo, al igual que los afectos de alegría (no así los afectos de tristeza) serán *afectos activos* toda vez que el alma entienda, apetezca y obre en función de ideas adecuadas; y cuando ello ocurre, el alma tiende a pasar a una mayor perfección, lo cual la afecta de alegría y aumenta su potencia de afirmarse o de perseverar en el ser. Sin embargo, Spinoza también nos dice que el alma humana bien puede arreglárselas para conseguir perseverar en el ser incluso haciéndose ideas inadecuadas y equívocas de las cosas, y planteándose falsos problemas. Y ello es así porque el esfuerzo del alma por permanecer en su ser *subsiste siempre*, ya sea que el alma tenga ideas adecuadas como ideas inadecuadas y equívocas. En otras palabras: el esfuerzo del alma por perseverar en su ser no es otra cosa que la esencia misma del alma, y para Spinoza decir 'esencia' del alma es lo mismo que decir 'potencia' del alma, ya que en él esencia *equivale* a potencia. El alma siempre se las arregla para perseverar, tanto bajo un modo de existencia basado en la servidumbre como bajo un modo de existencia basado en la liberación; en el primer caso persevera por medio de la tristeza (es la *perseverancia del esclavo*), en el segundo caso persevera por medio de la alegría (es la *perseverancia del ser humano libre*). La vida siempre se abre camino y siempre se afirma, pero puede ser una forma *baja y vil* de afirmarse en la existencia, o puede ser por el contrario una forma *superior y noble* de afirmarse en la existencia. Queda claro entonces, tal y como se ha mostrado, que en Spinoza el deseo (*cupiditas*) no puede reducirse ni agotarse nunca a la mera excitación sexual suscitada por el coito o la idea del coito entre los cuerpos (*libido*), dado que la *libido* sólo atañe al deseo en tanto que es un afecto-pasión (afecto pasivo) que siempre está atravesado por signos equívocos e ideas confusas (como ocurre con toda la sexualidad humana); pero, en cambio, la *libido* no tiene relación con el deseo en tanto que afecto activo.

Ahora bien, cabe formularse la siguiente pregunta: ¿Cuál es entonces la relación entre el deseo (*cupiditas*) y la perseverancia en el ser (*conatus*)? Para responder a ello hemos de recurrir a la Proposición LVIII de la Parte III de la *Ética*. Allí Spinoza nos dice que, ya sea que el alma tenga ideas adecuadas como ideas inadecuadas y equívocas, en ambos casos siempre se manifiesta en ella un esfuerzo por permanecer en el ser, y que en este sentido, ese 'esfuerzo' (*conatus*) no es sino el deseo (*cupiditas*) que se refiere a nosotros en cuanto entendemos, o sea, en cuanto obramos (*ad nos refertur quatenus intelligimus sive quatenus agimus*).⁵⁰ De un lado, el deseo (*cupiditas*) no puede reducirse a la *libido*; del otro lado, hay una

⁵⁰ Spinoza, *Ethica*, p. 99.

clara correlación entre *cupiditas*, *conatus*, *essentia* y *potentia*. En efecto, Spinoza nos dice en la Proposición LVI de la Parte III que el deseo es la esencia o la naturaleza misma de cada cual (*cupiditas est ipsa uniuscuiusque essentia, seu natura*), en cuanto se concibe a esa esencia como determinada a obrar algo en virtud de una constitución cualquiera dada;⁵¹ y más adelante, en el apartado sobre las 'definiciones de los afectos', añade que el *deseo* es la *esencia* misma del ser humano (*cupiditas est ipsa hominis essentia*) en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección (*affectione*) cualquiera que se da en ella.⁵² Aquí, como vemos, el deseo (*cupiditas*) es definido como la esencia (*essentia*) misma del ser humano, pero acto seguido, Spinoza definirá al esfuerzo de perseverancia (*conatus*) como constituyendo asimismo la esencia actual (*actualem essentia*) del ser humano; con lo que entonces *cupiditas* = *essentia* = *conatus*:

El 'esfuerzo' [*conatus*] con el que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser [*in suo esse perseverare conatur*] no es nada distinto de la 'esencia actual' de la cosa misma [*ipsius rei actualement essentiam*].⁵³

Pero todavía más: también hay que concluir que *potentia* = *conatus* = *essentia*:

Las cosas no 'pueden' [*possunt*] más que aquello que se sigue necesariamente a partir de su determinada naturaleza; por lo tanto, la 'potencia' [*potentia*] de una cosa cualquiera, es decir, el 'esfuerzo' [*conatus*] por el que (ya sola, ya junto con otras) una cosa obra o intenta obrar algo [*agit vel agere conatur*], no es nada distinto de la 'esencia' [*essentia*] dada, o sea, actual, de la cosa misma.⁵⁴

El *conatus* de alguien, su esfuerzo por perseverar en su propio ser (*conatum in suo esse perseverandi*), equivale a la *potentia* de ese alguien, y se trata siempre de una potencia de perseverancia, es decir, de una potencia de *afirmación* en el ser que, o bien puede aumentar, o bien puede disminuir (según esté sujeta a pasiones o afectos de alegría o de tristeza, a ideas adecuadas o inadecuadas). Ahora bien, a este *conatus* de perseverar (de afirmarse) Spinoza lo denomina *apetito* (*appetitus*) y *deseo* (*cupiditas*) cuando se refiere tanto al *alma* como al *cuerpo*,⁵⁵ siendo la diferencia entre ambos que el deseo (*cupiditas*) es el *apetito* (*appetitus*) pero *con conciencia de sí mismo* (*cupiditatem esse appetitum cum ejusdem conscientia*),⁵⁶ mientras que, del otro lado, al *conatus* que se refiere solamente al *alma* Spinoza lo denomina *voluntad* (*voluntas*),⁵⁷ siendo este concepto de voluntad totalmente ajeno a lo que la tradición llama 'libre albedrío'.⁵⁸ Sin dudas que en la perspectiva de la *Ética* como ontología radical (ácrata) y como sistema inmanente de pruebas el ser humano es capaz de *devenir libre* — o sea, de auto-determinarse (por relación a su

⁵¹ Spinoza, *Ethica*, p. 97.

⁵² Spinoza, *Ethica*, p. 100.

⁵³ Spinoza, *Ethica*, p. 71.

⁵⁴ Spinoza, *Ethica*, p. 71.

⁵⁵ Spinoza, *Ethica*, p. 98.

⁵⁶ Spinoza, *Ethica*, p. 100.

⁵⁷ Spinoza, *Ethica*, p. 71.

⁵⁸ Spinoza, *Ethica*, p. 59: «En el alma no hay ninguna voluntad absoluta o libre [*in mente nulla est absoluta sive libera voluntas*], sino que el alma es determinada a querer esto o aquello en virtud de una causa, la cual es a su vez determinada por otra causa, y ésta a su vez por otra, y así al infinito».

propio modo de existencia singular) y de auto-emanciparse (por relación a su existencia junto con otros) —, pero ciertamente no por el hecho de poseer un supuesto libre albedrío (*liberum arbitrium*).⁵⁹ Queda entonces esclarecida la correlación que Spinoza postula entre *cupiditas*, *conatus*, *essentia* y *potentia*, así como la no-reducción de la *cupiditas* (deseo) a la *libido*.

Ahora bien, a diferencia de toda la larga tradición *moderna* que nos precede inmediatamente (Descartes, Hobbes, Locke, Leibniz, Burke, Fichte, Hegel y Schopenhauer), Spinoza nunca jamás define al deseo (*cupiditas*) como *falta*, *carencia*, *privación* o *negación*, sino que lo concibe en un sentido eminentemente *positivo*: para Spinoza el deseo siempre está completo, lleno, siempre es tan perfecto como puede serlo según sus potencias actuales o su esencia actual. Y esta *positividad constitutiva* del deseo implica, según creo, uno de los aportes más profundos y fundamentales de Spinoza a la teoría del deseo, y especialmente a una teoría del deseo *divergente* respecto de la teoría que ha construido tanto la tradición filosófica moderna como la tradición 'psi' establecida y dominante. So pena de extenderme, justificaré mi posición problemática con algunos ejemplos concretos y remitiéndome directamente a los textos originales de filósofos del siglo XVII a XIX.

En su tratado sobre *Las pasiones del alma* (de 1649) Descartes consideraba necesario distinguir entre amor (*amour*) y deseo (*désir*), definiendo al *amour* como *une emotion de l'ame* relacionada con una voluntad *presente*, a la vez que definía a *le desir* como *une passion que se rapporte à l'avenir*, o, en rigor, como *une agitation de l'ame*;⁶⁰ con lo que, en consecuencia, para Descartes no solamente se desea la conservación del bien presente sino ante todo la de aquello que nos falta (la presencia del bien *ausente*).⁶¹ El amor es una *emotion* del alma que inviste el presente posesivo mientras que el deseo es una *agitation* permanente del alma que inviste aquello que le falta. En esa misma línea, Hobbes afirmaba en 1651 que *desire and love are the same thing*, con la diferencia que por '*desire*' siempre significamos *the absence of the object* (la falta), mientras que por '*love*' significamos *the presence of the object*.⁶² Es esta misma concepción psicológica falsificada del deseo la que en 1658 lo condujo a definir al ser humano como un ser 'famélico' que experimenta (padece) incluso un hambre del hambre: *homo est fame futura famelicus*, o *man is famished even by future hunger* (el ser humano es un ser famélico incluso por el hambre futura);⁶³ análogamente a como su concepción antropológica falsificada lo condujo en 1651 a definir al ser humano como el más auténtico lobo del ser humano (*homo homini lupus*, o *man to man is an arrant wolf*).⁶⁴ Aquí el deseo y el amor se constituyen en un teatro dramático de ausencias que anhelan presencias, *teatro de esperanzados y temerosos* (teatro de siervos y esclavos libertos). La modernidad rediseña toda una concepción del 'deseo' como *agitation* o *violence* del alma suscitada y motivada siempre por una *falta* o *privación* de aquello a lo que se tiende:

⁵⁹ Spinoza, *Ethica*, p. 1: «Se considera libre [*libera*] a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar [*a se sola ad agendum determinatur*]; mientras que se llama necesaria [*necessaria*], o más bien, coaccionada [*coacta*], a aquella cosa que es determinada por otra cosa a existir y operar de cierta y determinada manera».

⁶⁰ Descartes, *Les Passions de l'âme*, pp. 121-122.

⁶¹ Descartes, *Les Passions de l'âme*, pp. 127-128.

⁶² Hobbes, *Leviathan*, p. 40.

⁶³ Hobbes, *De Homine*, p. 91.

⁶⁴ Hobbes, *De Cive*, p. 135.

“Sólo se desea aquello que nos falta” se constituye como el estribillo milenario de todo sistema de juicio trascendente o juicio de Dios que reduce la *cupiditas* a la *libido* y a la *falta* (negatividad, dolor y tristeza).⁶⁵ Pero también re-encontramos esta concepción dramática en Locke y en Leibniz. En sus *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano* (de 1704) Leibniz define al deseo (*Verlangen*), una vez más, como aquella sensación (*Empfindung*) de inquietud y malestar (*Unbehagen*) que se produce en nosotros *a causa de la carencia* (*Mangels*) de aquello que si estuviese presente podría ocasionarnos un ‘placer’ (*Lust*).⁶⁶ Siguiendo con ello completamente la misma conceptualización de Locke, que en 1690 ya había afirmado que no es el bien *positivo* mayor (*the greatest positive good*) sino el malestar *presente* mayor (*the greatest present uneasiness*), es decir, el ‘deseo’ (*is that we call desire*), quien determina a nuestra voluntad a obrar: *the most important and urgent uneasiness we feel is that which ordinarily determines the will*. Para ambos (y todos concuerdan al unísono con ellos) el deseo se equivale con la vivencia de un ‘malestar’ doloroso y displacentero (*this uneasiness we may call, as it is, desire*), porque es un malestar de la mente *a causa de un bien ausente*, vale decir, de una *falta*.⁶⁷ Micro-política circular del placer que conduce fatal e iterativamente a la frustración permanente del verdadero goce. De allí que se nos diga que nuestra mayor felicidad radica tanto en la *presencia* de aquellas cosas que nos producen el mayor placer (*which produce the greatest pleasure*) como en la *ausencia* de aquellas que causan alguna molestia o algún dolor (*the absence of those which cause any disturbance, any pain*).⁶⁸ Pero hete aquí que, para colmo, según Locke no gozamos por regla general sino de un solo placer a la vez (*we enjoy but one pleasure at once*); situación pobre y menesterosa que debe ser atribuida a nuestra “imperfección” y “finitud”, o sea, a la débil y estrecha constitución de nuestra mente: *the weak and narrow constitution of our minds*.⁶⁹ Es gracias a la *falta* como se consigue entrapar a nuestro deseo humano en el *loop* circular infinito de lo demasiado humano y del sexo humano (la servidumbre); *loop* o iteración que, en rigor, no comienza con el deseo (deseo ↔ placer ↔ falta), sino que, bien mirado, *comienza con la falta*, la carencia, la privación (única cosa capaz de acicatear *negativamente* al deseo): falta ↔ deseo ↔ placer ↔ falta (*ad infinitum*). Esta presupuesta ligazón o soldadura del *deseo* con la *falta* y la *inquietud* (siempre según la regla *del placer*) es, como vemos, la que hace que el ‘deseo’ constituya la instancia que *determina* (que mueve) a la ‘voluntad’ a obrar. Se nos explica que nuestra voluntad es determinada por nuestro deseo a obrar (a realizar una acción); pero para que nuestro deseo *se torne capaz* de determinarnos a una acción voluntaria ha sido necesario, *primero*, que se realice una maligna y venenosa operación sobre el deseo de todo el mundo. A saber: ha sido necesario *falsificar* al deseo con la falta (convirtiéndola en el *motor* del proceso de deseo) y con el placer/goce (convirtiéndolos en la *finalidad* del proceso de deseo), vale decir, ha sido necesario *faltificar* al deseo. Sólo así los esclavizadores de seres humanos consiguen a continuación que nuestra *cupiditas* y nuestro *conatus* abracen omnicontentos la Ley y la imagen jerárquica de la autoridad legal (el sacerdote, el profeta, el soberano, el policía, el juez, el legislador, y sus Tribunales). Y desde

⁶⁵ Lacan, *Seminario 11*, p. 213: «La sexualidad se instaura en el campo del sujeto por la vía de la falta».

⁶⁶ Leibniz, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, p. 140.

⁶⁷ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, pp. 339-340.

⁶⁸ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, pp. 340; 351.

⁶⁹ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, pp. 304; 333; 355; 358.

entonces, sin dudas que siempre será nuestro deseo quien seguirá determinando a nuestra voluntad a realizar *acciones*: pero serán *reacciones* (reactividades). La economía deseante de la falta y del placer tornan *reactiva* a nuestra voluntad porque tornan *negativo, ahuecado e impotente* (hambriento y carente) a nuestro deseo o a nuestras composiciones deseantes, haciéndolas tender sobre un vector de placer y goce que lo aleja cada vez más de la alegría y la aquiescencia.

Desde el punto de vista de estos filósofos modernos la 'voluntad' (*potencia* que tiene nuestra mente para dirigir las facultades operativas hacia el movimiento o hacia el reposo) deriva y depende del 'deseo', y *por lo tanto*, deriva y depende del *malestar* y de la *falta* causadas siempre por un estado de *no-posesión* de un objeto ausente *de placer y goce* (estado de no-posesión que implica consecuentemente un estado de *no-satisfacción* y *sufrimiento*). Trampa filosófica y jurídica para cazar seres humanos en orden a poder hacer de ellos *esclavos e impotentes*: reducir los deseos (inconscientes) a la *necesidad* y al *interés* (conscientes). También Burke surcaba en 1757 la misma línea cuando nos decía que el origen de la *passion of love* hay que buscarlo *in the pleasure*, que siempre está mezclado con la lascivia (*lust*); razón por la cual para Burke los seres humanos siempre estamos al borde de mezclar el amor con el malestar (*love with uneasiness*), toda vez que excitamos en nuestra mente la idea de un objeto ausente o *irretrievably lost*; y esto ocurre para Burke con todas las cosas que provienen del *pleasure*.⁷⁰ Asimismo, Burke definía al *desire or lust* como una *energy of the mind* que nos hace anhelar y tender hacia *the possession of certain objects*; energía que por cierto es el núcleo mismo que engendra todas nuestras *violent and tempestuous passions*.⁷¹

Por lo que toca a Schopenhauer y a Hegel, se trata de dos enemigos íntimos que acaban coincidiendo en sus presupuestos de base, dado que con sus concepciones morales trascendentes tampoco hicieron del deseo algo positivo, afirmativo, pleno, siempre tan completo y tan perfecto *como puede en acto*. Utilizando exactamente el mismo lenguaje que el resto Schopenhauer afirma en 1820 que la base de toda volición (*alles Wollens*) son la menesterosidad (*Bedürftigkeit*), la carencia (*Mangel*) y la aflicción (*Schmerz*), y que todo esto constituye la condición previa para cualquier goce (*die vorhergehende Bedingung des Genusses*).⁷² En el año 1844 retoma la misma conceptualización cuando sostiene la gran consigna 'psi', según la cual cada uno ama y desea aquello que le falta: «*Hier liebt daher Jeder, was ihm abgeht*». ⁷³ Antes que él, por los años 1805-1806, Hegel hacía de los conceptos de *ansia, carencia, y sexo* (*begierde und geschlecht*)⁷⁴ el fondo mismo de todos los actos orgánicos naturales; siendo el *ansia* (*begierde*) el motor mismo de la naturaleza orgánica humana. Un año después, en la *Fenomenología del espíritu* Hegel decía que toda auto-conciencia (*Selbstbewußtsein*) que es simplemente para sí (*für sich*), y que marca de un modo inmediato a sus objetos *con el carácter de lo negativo* (*mit dem Charakter des Negativen*), es primeramente aquello que llamamos 'deseo' (*Begierde*),⁷⁵ y que bajo

⁷⁰ Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, p. 51.

⁷¹ Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, p. 91.

⁷² Schopenhauer, *Metaphysik der Sitten*, pp. 71; 79.

⁷³ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, p. 701.

⁷⁴ Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, p. 158.

⁷⁵ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, pp. 248; 252.

la óptica de la dialéctica del amo y del esclavo el 'trabajo' debe ser definido como *deseo reprimido* (*die Arbeit ist gehemmte Begierde*).⁷⁶ En el año 1830 Hegel todavía continúa partiendo de la falta, la carencia o la menesterosidad como presupuestos inmanentes tanto de la *sexualidad* humana como del *deseo* humano, afirmando que la sensación de violencia (*Gewaltsamkeit*) permanente y el sentimiento de una amenaza (*Drohung*) de peligro tornan al ser humano *inseguro, angustiado y desgraciado* (*unsicheres, angstvolles, unglückliches*).⁷⁷ En consecuencia, el deseo y la sexualidad tanto masculina como femenina comienzan también para Hegel con la menesterosidad o necesidad (*Bedürfnisse*), y ambas experimentan el sentimiento de dicha *carencia* (*das Gefühl dieses Mangels*). Todo el llamado 'deseo de apareamiento' (*die Begattung*) se le aparece en su origen y sentido surcado siempre por la falta.⁷⁸ En este nivel Lacan no hizo más que *repetir* a Hegel (y al resto de los filósofos modernos aquí citados) incluso en el plano de la sexualidad falológica y *sub specie virii*;⁷⁹ razón por la cual nada puede haber tomado el psicoanálisis de Spinoza que no sea otra cosa que *une interprétation médiocre de quelque chose de vrai*. Así, no es Platón nuestro único problema: las trampas *que hoy nos rompen el cuerpo y el alma* están en nuestro presente y en nuestro pasado más inmediato, a la vez que en la razón de milenios y en la razón de Estado. Concluyo aquí este *paréntesis conceptual* respecto a nuestra *herencia moderna* (del siglo XVII al XIX) por lo que toca a la reducción de la *cupiditas* a la falta/libido/placer. Con ello justifico la *divergencia ácrata y radical* entre Spinoza y Descartes, Hobbes, Locke, Leibniz, Burke, Fichte, Hegel y Schopenhauer.

Por lo que toca a la divergencia del concepto de *conatus* en Spinoza, su carácter afirmativo o positivo se encuentra ya en su definición misma, según la Proposición VI de la Parte III: «toda cosa se esfuerza en cuanto está a su alcance por perseverar en su ser» (*unaquaque res quantum in se est in suo esse perseverare conatur*).⁸⁰ pero a condición de que *perseverar* signifique *afirmarse* en el ser, y que excluya toda negación o privación en el propio ser; la negación o privación nos vienen siempre del exterior:

Ninguna cosa puede ser destruida si no es por una cosa exterior [*nulla res, nisi a causa externa, potest destrui*]. [...] Ninguna cosa tiene en sí misma [*in se*] algo por lo que pueda ser destruida, o sea, ninguna cosa tiene en sí algo que le *prive* de su existencia [*quod ejus existentiam tollat*], sino que, por el contrario, toda cosa se opone a todo cuanto pueda suprimir su existencia.⁸¹

La idea de falta, privación o carencia, tan cara a *nuestra* concepción (y vivencia) del deseo es completamente ajena a la *Ética* de Spinoza como sistema inmanentista de pruebas. Es en razón de esta concepción *positiva* del deseo/conato

⁷⁶ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 268.

⁷⁷ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, p. 502.

⁷⁸ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, p. 516.

⁷⁹ Lacan, *Seminario 4*, p. 112: «Lo que se desea propiamente en la mujer amada es precisamente *lo que le falta*. Y lo que le falta en este caso es precisamente el objeto primordial cuyo equivalente iba a encontrar el sujeto en el hijo, como sustituto imaginario al que volverá a recurrir. En el punto más extremo del amor, en el amor más idealizado, lo que se busca en la mujer es lo que le falta. Lo que se busca más allá de ella misma, es *el objeto central de toda la economía libidinal: el falo*».

⁸⁰ Spinoza, *Ethica*, p. 70.

⁸¹ Spinoza, *Ethica*, pp. 70-71.

que no puede decirse, por ejemplo, que la 'tristeza' consista en una *privación* de una perfección mayor (privación de una alegría): «no podemos decir que la tristeza consista en la *privación* [*in privatione*] de una perfección mayor, ya que la privación no es nada [*nam privatio nihil est*]». ⁸² Por la misma razón, tampoco podemos decir, por ejemplo —y volveré sobre ello más adelante— que el varón que efectúa *composiciones prostituyentes de su deseo* (quien construye amores bajamente sensuales) 'carezca' de un gran amor, o que le falte encontrar al verdadero amor (lo cual no significa en lo más mínimo equiparar o difuminar las diferencias entre el deseo prostituyente y el deseo no-prostituyente, como veremos luego). Una vez más, encontramos esta misma concepción spinozeana del deseo en *El Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari: «el inconsciente ignora la castración, del mismo modo como ignora a Edipo, los padres, los dioses, la ley, la falta» (*il ignore les parents, les dieux, la loi, le manque*); razón por la cual jamás habrá conexión alguna entre el deseo libre y la libido pornocrática y prostituyente redundante y dominante en occidente; y por eso nunca es verdad, como nos dicen incluso hoy, que bastaría con invertir a la mujer pobre, la criada o la puta para tener amores revolucionarios: *non pas certes qu'il suffirait d'investir la femme pauvre, la bonne ou la putain, pour avoir des amours révolutionnaires*. ⁸³

Nunca hay carencia, nunca hay falta, nunca hay privación o ausencia, nunca hay ahuecamiento posible de la potencia (o del deseo / esencia / conato); antes bien, somos nosotros mismos —por la equivocidad y la oscuridad propia de los signos *lingüísticos* y de los signos *sexuales* (demasiados atados a nuestros afectos particulares y cambiantes), así como por la equivocidad y la oscuridad propia de los signos *sociales* (signos de orden-obediencia, signados por la esperanza y el temor, por alegrías-pasión y por tristezas), y por pensar analógica y comparativamente— quienes *inyectamos la negación y la falta* en todas las cosas, y entonces nos ponemos a escribir, enseñar, reseñar o predicar, por ejemplo, que el *ser* humano o el *deseo* humano son 'imperfectos' porque carecen de una perfección mayor (a causa del vicio, el pecado, la caída que fragmentó nuestra esencia divina, o la falsa conciencia, la ideología, la ignorancia, etcéteras). En síntesis, al introducir la falta o la carencia introducimos simultáneamente la culpa y la mala conciencia al interior de la potencia/deseo/esencia/conato:

nosotros mismos les atribuimos algo que implica una *negación* [*iisdem aliquid tribuimus quod negationem involvit*] (tal como 'término', 'límite', 'impotencia', etc.), y, en esa medida, los llamamos 'imperfectos' porque no afectan nuestra alma del mismo modo que aquellos que llamamos 'perfectos', *pero no porque les falte algo que sea suyo* [*non quod ipsis aliquid quod suum sit deficiat*], ni porque la naturaleza haya incurrido en culpa [*vel quod Natura peccaverit*]. ⁸⁴

Asimismo, para Spinoza ni la percepción ni la imaginación son una *carencia de razón*, ni la falsedad es una *carencia de verdad*, ni la tristeza es una *carencia de alegría*, ni la sensualidad baja es una *carencia de un verdadero amor*, ni la impotencia es una *carencia de poder*, ni el suicidio es una *carencia de conatus o de*

⁸² Spinoza, *Ethica*, p. 101. La misma idea se encuentra en la Carta XXXII de Spinoza a Blyenbergh: «*Privationem non esse quid positivum, eamque respectu nostri, non vero Dei intellectus ita nominari*» (Spinoza, *Epistolae*, p. 224).

⁸³ Deleuze; Guattari, *L'Anti-Edipo*, pp. 71; 438.

⁸⁴ Spinoza, *Ethica*, p. 113.

perseverancia afirmativa en el ser (o, peor, una 'perseverancia en el no-ser'), ni, por la misma razón, tampoco existe ninguna *carencia de ser* (que es aquello que algunos llaman 'vacío' o 'nada'), puesto que de la nada nunca puede surgir algo (*vacuum in natura non detur*).⁸⁵

3. Una *ética sexual* anti-moderna: deseo (*cupiditas*) ≠ excitación sexual (*libido*)

*Communis vulgi persuasio videntur credere se eatenus liberos esse, quatenus libidini parere licet.*⁸⁶

Hemos visto hasta qué punto la concepción del deseo (*cupiditas*) de la *Ética* de Spinoza es una concepción completamente positiva y afirmativa, que ni reduce la *cupiditas* a la *libido*, ni tampoco la identifica con la privación, la falta, la carencia, la menesterosidad (dado que, como vimos, para Spinoza la privación literalmente no existe); al contrario, esas fueron las operaciones de las filosofías moralo-jurídicas de Descartes, Hobbes, Locke, Leibniz, Burke, Fichte, Hegel y Schopenhauer. Esto nos conduce a un punto que considero fundamental: si la *Ética* de Spinoza tuviese algún aporte que hacer en lo relativo al campo de la 'sexualidad' humana, entonces va de suyo que ese aporte debería partir *necesariamente* del presupuesto spinozano de que *no existe ninguna soldadura entre deseo-libido-falta*. Ahora bien, por esta razón creo que resulta necesario abordar aquí cómo concibe el propio Spinoza la relación *no-reductiva* que existe entre el deseo (*cupiditas*) y la excitación sexual (*libido*), en orden a considerar lo que podría considerarse una 'ética sexual' inscrita en la *Ética* de Spinoza.

Para adentrarnos en el problema de la sexualidad (relación deseo-libido) en Spinoza necesitamos retomar sucintamente cuáles son los *tres géneros* de conocimiento, cuál es nuestra relación con los afectos/deseos/conatos en cada género de conocimiento, y cuáles son los modos de existencia que corresponden a cada género, pues es evidente que la sexualidad humana es un fenómeno que pone en juego al conocimiento y a los afectos, y que, consecuentemente, define tipos o modos de existencia posibles. Sin dudas, no ha de ser la misma 'sexualidad' la que ejercemos estando estancados en el primer género, que la que ejercemos al pasar hacia el segundo o el tercer género de conocimiento.

(1) Bajo el 'primer género de conocimiento' (o primer *conatus* de la razón) cada uno se esfuerza por evaluar los 'signos' (equivocos) que le llegan desde el exterior en orden a intentar determinar lo que conviene con nosotros y lo que no conviene, organizando nuestros encuentros y huidas alrededor de aquello que amamos y de aquello que somos capaces de soportar (*ce qu'il aime et ce qu'il supporte*). En este primer esfuerzo estamos fuertemente conectados con alegrías pasivas (*joies-passives*) o alegrías-pasión (*joies-passion*) que provienen del carácter propiamente *equivoco* de todos los signos y del carácter *polisémico* de todos los significados y significantes. A punto tal que este primer género de

⁸⁵ Spinoza, *Ethica*, p. 11.

⁸⁶ Spinoza, *Ethica*, p. 179: «La auto-complacencia común del vulgo consiste en creer que son 'libres' en la medida en que se les permite obedecer a su *libido*».

conocimiento únicamente nos habilita para poder vivir llevando un 'modo de existencia' en función de meros signos (*la vie d'après des signes*), lo cual constituye prácticamente un género de ignorancia (*un genre d'ignorance*). En efecto, aquí sólo conocemos los *efectos* de los cuerpos sobre nosotros (a través de los afectos que *nos* suscitan), pero no conocemos aún *sus causas*, ni las composiciones de relaciones (pues los signos no nos dan más que ideas inadecuadas y confusas, ideas de un efecto separado de su verdadera causa). Vivimos a fuerza de esperanzas y temores, buscando los premios por nuestra buena conducta y eludiendo los castigos (ocultando y minimizando nuestros errores, equivocaciones, mala praxis).

Ahora bien, ¿qué pueden ser el amor y la sexualidad mientras estemos estancados en este primer *conatus* elemental de la razón y en el modo de vida *inestable* que de él se desprende? Aquí 'amar' y 'desear' no consisten sino en esa alegría-pasiva que nos lleva a *esperar* y *demandar* permanentemente de los otros pruebas o signos de amor: es el famoso *deseo de ser amado, querido, deseado* (deseo-pasión o deseo pasivo que incluso puede devenir deseo pasivo-agresivo); y esa demanda la exigimos o esperamos tanto de las personas como de Dios.

Por otro lado, (2) el segundo género de conocimiento (o *conatus* de la razón) consiste en haber podido aprender a seleccionar nuestras líneas de alegrías-pasión, es decir, que hayamos aprendido a reconocer nuestros encuentros y composiciones con los cuerpos que nos convienen (que convienen con nosotros), construyendo esa 'x' o 'tercer cuerpo' *entre* los dos cuerpos (o más). Si eso ocurre, entonces no cesamos de aumentar nuestras potencias (aunque siempre de una forma variable), e incluso, logramos *entrar en posesión de nuestras potencias* (lo que era imposible bajo el primer género). Y si bien aquí todavía permanecemos en el régimen de las alegrías-pasión o de los afectos pasivos, ocurre que a fuerza de haber aprendido a seleccionar y a aumentar nuestras alegrías-pasivas llegamos al punto de poseer nuestra potencia por haber entrado en una especie de 'acuerdo consigo mismo' en función del cual ahora *sabemos lo que podemos*. A partir de entonces, si logramos poseer nuestras potencias ya no conoceremos a los cuerpos (cosas o personas) únicamente *por los afectos pasión o pasivos que suscitan en nuestro cuerpo* sino que los conoceremos bajo las 'relaciones' que los constituyen cuando se componen con nosotros y con nuestras relaciones constitutivas; ya no captaremos los efectos sino las composiciones de relaciones mutuas. El segundo género de conocimiento es entonces la comprensión de *algo común* (*quelque chose de commun*), y también es el conocimiento de las *causas* de los efectos. Si logramos dar ese brinco o salto (*de saut, de bond*) ya no nos veremos como relacionándonos meramente con 'cosas' u 'objetos', ni nos viviremos a nosotros mismos como meros 'yoes' o 'personas' estratificadas y duras (como ocurría con el primer género), sino que nos viviremos como 'paquetes de potencias' (*paquets de puissance*) y como 'paquetes de relaciones' (*paquets de relations*), bajo composiciones de relaciones con los otros, y bajo ideas adecuadas que ya no son meros 'signos' sino 'nocións comunes' o *notions communes* — pues sólo el signo es equívoco —; lo cual no significa que sean "nocións comunes a todos los espíritus" sino que son comunes *al menos a dos* cuerpos (nocións *entre* dos cuerpos/almas en composición), siendo uno de ellos el nuestro. Una noción común nunca es una noción que pueda ser formada por un individuo aislado; por lo tanto, no podemos formar una noción común sin que se constituya *un tercer cuerpo* (*un troisième corps*) del cual tanto el cuerpo exterior

como el nuestro no somos más que partes. Es aquí donde Deleuze nos dice: Ya no se es un varón (*ce n'est plus un homme*) y ya no se es una mujer (*ce n'est plus une femme*), pero no porque se haya devenido impersonal (*ce n'est pas que ce soit devenu impersonnel*), sino porque se permanece extraordinariamente personal (*ça reste extraordinairement personnel*), pero se trata ahora de una personalidad (es decir, una forma de la subjetivación) que ha cambiado completamente de sentido: *c'est une personnalité qui a complètement changé de sens*.⁸⁷

Y desde el momento en que conquistamos las nociones comunes y las alegrías activas, entramos en la posibilidad de conquistar el nivel de la 'univocidad', porque esas nociones se dicen en único y mismo sentido del otro cuerpo y del mío (*elles se disent en un seul et même sens de l'autre corps et du mien*). Es cuando formamos una noción común (*junto con otro cuerpo/alma*) que entramos en posesión de nuestra potencia de actuar, y de dicha posesión derivan los *afectos activos*. Por lo tanto, tanto el segundo como el tercer género de conocimiento implican en nosotros *un deseo y un conato activo de salir* del mundo de los 'signos' y de las 'interpretaciones' (mundo del mando y la obediencia, de activos y pasivos, de masculinos y femeninos) hacia la *univocidad inequívoca*. Pero esta univocidad *no pre-existe*, sino que precisamente es algo por construir: *tenemos que crear en común otro lenguaje que sea inequívoco*. Es en este sentido que Deleuze sostiene que las 'nociones comunes' son siempre políticas (*les notions se révèlent comme essentiellement politiques*) y que tienen que ver siempre con la construcción de una comunidad (*la construction d'une communauté*). Así, la pregunta fundamental de toda política y micro-política tanto *social* como *sexual* spinozeana no puede ser sino ésta: '¿Qué 'tercer cuerpo' hacemos con alguien que amamos o que nos ama?' (*quel troisième corps vous faites avec quelqu'un que vous aimez ou que vous aimez bien?*). Y por tanto, ¿cómo conjurar y abolir esta vida inestable hecha a fuerza de esperanzas y de miedos (de pseudo-alegrías y de tristezas directas)? Spinoza, que había *sobre-impreso su propio rostro* sobre el rostro del pescador revolucionario napolitano Masaniello — según cuenta en 1705 J. Colerus⁸⁸ —, no tiene interés alguno por la política estatal como "gestión de las pasiones" (gestión de las esperanzas y los miedos); mal que le pese a la imagen estatista y maradoniana de Spinoza que se fabrica dentro y fuera de la academia y de los intitulado círculos spinozeanos.

Punto fundamental para la sexualidad acorde con el segundo género de conocimiento: a partir de este momento *ya no le haremos pagar a los otros* (*faire payer aux autres*) *ni nuestros placeres ni nuestros dolores*, y ni siquiera nuestra propia muerte. Aquí el amor ya no es un mero *amor personal*, un amor 'por la otra persona' (por su cuerpo, su carácter, su inteligencia, etc.), sino un amor por esa tercera cosa que construimos *entre* las personas; es un amor inmanente al agenciamiento o a la composición actual (a la relación) más que un amor por los términos o polos de la relación: amamos a la persona, sí, pero no *en tanto que es*

⁸⁷ Deleuze, *Spinoza : Les Vitesses de la Pensée* (09, 03/02/1981).

⁸⁸ Spinoza aprendió dibujo y pintura de manera auto-didacta (*il apprit de lui-même*), y dejó todo un libro con retratos (*un livre entier de portraits*); entre esos dibujos, figura el de «un pescador dibujado en mangas de camisa y con una red de pezca sobre el hombro derecho, justamente de la forma en que los grabados históricos han dibujado al célebre cabecilla de los rebeldes napolitanos, Massaniello. [...] Éste se parecía tan parfaitement bien a Spinoza, que seguramente lo había dibujado sobre su propio rostro [*d'après lui-même qu'il l'avait tiré*]» (Colerus, *La vie de Spinoza*, p. XXXIII).

una 'persona' individual (un yo), sino en tanto que *junto con* esa persona hemos construido o compuesto *un* cuerpo y *un* alma superior y común que se sostiene en acto (y es eso lo que nos hace amarnos). Se ama a los individuos, pero no por los individuos sino por la relación *entre* los individuos.

Finalmente (3) el tercer género de conocimiento implica el salto o fuga desde las 'nociones comunes' a dos o más cuerpos (nociones relacionales o relativas a relaciones de composición) hasta alcanzar el conocimiento de la *esencia singular* (*essence singulière*) de cada cosa, es decir, a la *potencia singular* (*la puissance singulière*) de cada cosa o cuerpo (las *singularidades*), o sea, su grado singular de potencia (*son degré de puissance*). Este conocimiento va más allá de las 'relaciones' porque alcanza la *esencia que se expresa en las relaciones*, la *esencia de la cual dependen* nuestras relaciones, siendo la esencia un grado de potencia; conocemos entonces nuestro propio grado de potencia y los grados de potencia de los otros. Desde entonces, las nociones comunes y los afectos activos (que derivan de ellas) van a ser revestidos (*doublées*) ellos mismos por nuevas ideas y por nuevos estados, o afectos del tercer género (*affects du troisième genre*), que son las *auto-afecciones* (*auto-affections*), que ya no son nociones comunes sino ideas-esencias singulares, y los afectos activos que derivan de ellas. Sin embargo, el tercer género (y el modo de vida que le corresponde) no es un 'estado' al que se llega, no es un punto de llegada final y de descanso merecido, sino que es una conquista y una construcción *permanentes* (en la duración) pero siempre al borde de arruinarse e impotenciarse: por más fuerte que sea la certidumbre del tercer género, todo puede ser aún arruinado (*tout peut être gâché*), todo puede desplomarse en un instante (*s'écrouler*), porque podemos ser arrastrados por esa *puissance*, y, en lugar de combinarla o componerla, ser arrastrados por una especie de *exaspération*, en la que de golpe destruimos lo que hay, o bien nos rompemos (*je craque*). En este tercer género de conocimiento conquistamos verdaderamente la *alegría-acción* que conduce a la beatitud o libertad, la cual, cuando es directa y completa, es una *alegría por la cosa misma*; no es ni una 'alegría compensatoria' ni una 'pequeña sucia alegría', ni una alegría inestable basada en la esperanza.

En el campo de las relaciones afectivas, sexuales y amorosas, esto es lo que nos permitirá hacer una distinción o diferencia — sin apelar a ninguna moral, a ningún signo de orden-obediencia, ni a ningún sistema del juicio — entre el *deseo libre* y el *amor libre* (la *cupiditas* y el *amor* propios del tercer género de conocimiento) y el amor y el deseo como *libido*, como apetito bajamente sensual y compensatorio (la *cupiditas-libido* propia del primer y segundo género), en el que sólo podemos ver y experimentar a las cosas y a las personas como un 'objeto', desinteresándonos por conocer *sus* propias potencias y por cómo se componen con nosotros, y en función de qué relaciones. En otras palabras: *el deseo libre* y *el amor libre* no tienen en Spinoza nada que ver ni con separar al *deseo* (sexual) del *amor* (tierno), ni tampoco con unirlos; ni mucho menos con buscar el *placer* (*chercher le plaisir*). Se trata más bien una *auto-afección mutua y recíproca*, porque las ideas que nos aporta el tercer género de conocimiento son auto-afecciones, y nos conducen a lo que Spinoza llama *acquiescentia in eo ipso* (contento de sí mismo), que es realmente un modo de existencia *superior y libre*, no sujeto a la servidumbre de los afectos, ni a la de la *libido*, ni de los signos sociales, sexuales, etc.

Por lo tanto, los tres géneros de conocimiento implican necesariamente tres modos de existencia o tres maneras de vivir, y esos tres modos de existencia forzosamente tendrán que implicar, según nuestra hipótesis de trabajo, *tres modos diferentes de la sexualidad*. Poco énfasis se ha dado a este aspecto del spinozismo.

En otras palabras, la descripción del *movimiento de pasaje* del primer género de conocimiento a los otros implica, como podemos ver, un constante *pasaje* hacia una mayor perfección, hacia una mayor alegría, hacia un aumento de la potencia de obrar y pensar, y por lo tanto, hacia a un aumento del conocimiento de nosotros mismos y de los demás, *conocimiento común de lo que podemos en común*, es decir, de nuestra potencia (tanto individual como colectiva) para permanecer *afirmativamente* en el ser (*conatus*); aunque, como sabemos, eso siempre puede retroceder, atascarse (girar en el vacío de la anti-producción), o incluso enfermarse, envenenarse, romperse y morir. En este sentido, así como los afectos y deseos (y las ideas correspondientes a ellos) del primer y segundo género de conocimiento no se comparan, en perfección, con los afectos y deseos (y las ideas correspondientes a ellos) del tercer género, así también ocurrirá que la *sexualidad* (y las ideas de sexualidad) del primer y segundo género no se compararán tampoco con lo que podría ser *un deseo y una sexualidad del tercer género*, que es lo que Deleuze denomina (en su curso sobre Spinoza) '*la sexualidad unívoca*' o (en *El Anti-Edipo*) 'el sexo no-humano'.⁸⁹

Éste es el *nudo problemático* al que el presente artículo se proponía llegar, en orden a brindar un aporte (que considero necesario) en torno a lo que podría ser *una ético-política sexual spinozeana*; sobre todo, teniendo en cuenta tanto lo que escriben hoy los autores spinozeanos como lo que censuran hoy los evaluadores spinozeanos. Ahora bien, ¿en que podría consistir este nuevo deseo y esta sexualidad unívoca *no dada y por crear*? ¿Y en qué se diferenciaría del deseo y de la sexualidad ya instituidos, establecidos y dominantes, es decir, de la sexualidad que aprendemos (que se nos enseña) *en la sociedad estatal*, y que nosotros mismos ejercemos y vivimos en medio de la sociedad estatal como si se tratase de *nuestra sexualidad humana normal y civilizada* (auténtica)? ¿En qué modo de existencia nos sumergen o quieren sumergirnos todos aquellos que, todavía hoy — y de una manera completamente contraria a la concepción que Spinoza tiene de la relación *cupiditas-contatus-libido* —, nos dicen que lo propio del deseo es la falta, la carencia, la menesterosidad (o el falo y la castración), y que nos dicen que todos nuestros deseos sexuales han de *valorarse* según un sistema del juicio trascendente en función del cual, y a partir de signos e interpretaciones totalmente equívocas, se nos divide nuestra sexualidad en 'normal' o 'patológica', o, incluso, según un sistema del juicio trascendente que pretende *valorar* nuestra sexualidad según cuáles sean las 'personas' o los 'objetos' que perseguimos? ¿En qué modo de existencia nos

⁸⁹ Deleuze; Guattari, *L'Anti-Edipo*, p. 471: «El problema de la máquina deseante, en su carácter esencialmente erótico, no radica en modo alguno en saber si alguna vez una máquina podrá darnos "la ilusión perfecta de la mujer" [*l'illusion parfaite de la femme*]. Por el contrario, radica en esta cuestión: ¿En qué máquina meter a la mujer, en qué máquina se mete una mujer para convertirse en el objeto no-edípico del deseo, es decir, sexo no-humano? [*c'est-à-dire sexe non-humain*]». El sexo no-humano, o lo no-humano de la sexualidad humana, no refiere ni a la existencia o el reconocimiento de *un* sexo o *dos* sexos (la llamada 'diferencia sexual'), sino que se refiere a los *n*-sexos: «Hacer el amor no se reduce a hacer uno, ni siquiera dos, sino hacer cien mil; eso son las máquinas deseantes o el sexo no-humano: no uno ni siquiera dos sexos, sino *n*-sexos [*non pas un ni même deux sexes, mais n-sexes*]» (Deleuze; Guattari, *L'Anti-Edipo*, p. 352).

sumergen o quieren sumergirnos todos aquellos que postulan que existe "en última instancia" un código trascendente y seguro (la clase, la posición en el esquema de producción, etc.) para poder distinguir de antemano, por ejemplo, entre la sexualidad burguesa y la sexualidad progresista o proletaria? ¿Y en qué modo de existencia nos sumergen o quieren sumergirnos todos aquellos que, finalmente, postulan que la sexualidad sólo puede *definirse* y *valorarse* según un los postulados de un código jurídico-contractual (axiomas estatales), del tipo 'contrato sexual consentido'?

Las cartas entre Spinoza y Blyenbergh, así como algunos pasajes de la *Ética* y del *Tratado Político*, dejan entrever una crítica feroz contra los dos tipos de 'malos amores' estadísticamente reproducidos, en tanto que amores/sexos *de servidumbre*; ellos son: el adulterio y la prostitución. Estos dos tipos de amores bajos y serviles (que existen en plena sociedad estatal) corresponden al primer género de conocimiento y al modo de existencia afectivo-pasivo que éste expresa, y que la sociedad misma estimula. Pero no por ello debe creerse que, por oposición, el matrimonio (conyugalidad) habrá de ser para Spinoza el ejemplo del 'buen amor', del amor apetecible y superior. El matrimonio (contrato jurídicamente codificado por la sociedad estatal) en sí mismo no *significa* nada ni posee ningún *sentido* ni ningún *valor* positivo *a priori* para Spinoza; al contrario, la conyugalidad establecida y tenida por 'normal', lo mismo que el adulterio y la prostitución, no es sino parte del mundo relacional *dégoûtant*, *infect* (tóxico), y *minable*. Tanto en el matrimonio como en el adulterio y la prostitución lidiamos con una forma de deseo y sexualidad en la que *les hacemos pagar a los demás* nuestros placeres, nuestras satisfacciones, nuestras descargas, nuestros goces y fiestas, nuestras tristezas, sentimientos de fracaso o de poder, etc.

Por lo demás, los celos, la envidia, la ambición, la mala conciencia, la toxicidad, y todas las peores tristezas o alegrías-pasivas se encuentran presentes *por igual* tanto en el amor del matrimonio como en el adulterio o la prostitución. Que la sociedad estatal, sin embargo, valore e invista al matrimonio como práctica virtuosa mientras que, por el contrario, valore e invista al adulterio o a la prostitución como prácticas viciosas y criminales (o, por el contrario, como aceptables y reglamentables) *todavía no nos dice nada* acerca de la comprensión de la composición de relaciones, ni en torno al *tipo* de sexualidad que ejercemos. En otras palabras: ya sea capitalista o socialista, aquello que la moral de la sociedad estatal —con sus signos equívocos del mando y la obediencia, y con sus máquinas de interpretación (sistema del juicio)— nos permite o nos prohíbe, nos castiga o nos premia, nos coarta o nos estimula, nos hace *temer* o nos hace *esperar*, todavía no nos dice nada acerca de *por qué*, por ejemplo, devenir un varón tramposo (un engañador o un prostituyente) constituye, *desde la perspectiva de los grados de potencia y de la composición de relaciones*, un modo de existencia bajo, vil y depotenciante, y por lo tanto, algo que debemos conjurar y cortar (huir y hacer huir).

Si nos dirigimos a la definición del *amor* en la *Ética* de Spinoza vemos que se define como una alegría (*laetitia*) acompañada por la idea de una causa exterior, y que el que ama se esfuerza (*conatur*) necesariamente por *tener presente* y *conservar* la cosa que ama (*quam amat praesentem habere et conservare*)

afectándola de alegría cuanto pueda (*laetitia quantum potest afficiendo*);⁹⁰ pero además, Spinoza agrega más adelante que este *conatus* amoroso del amante es tanto mayor cuanto mayor es su amor, así como cuanto mayor es su esfuerzo para conseguir que la cosa amada *le ame a su vez* (*ut et conatus efficiendi ut res amata ipsum contra amet*).⁹¹

Ahora bien, hemos de notar que esta es solamente la definición diríase *teoremática* del amor; resta todavía pasar al plano *problemático* del amor, que consistirá en ver —en nuestra vida práctica concreta y en función de la composición concreta de relaciones que efectuamos— *con qué tipo de afecto* envolvemos a este *conatus* o esfuerzo por tener presente y conservar a la cosa/persona amada; es decir, resta ver si este *conatus* que es el amor surge o es motorizado en nosotros por una alegría *pasiva* o por una alegría *activa*, pues es eso lo que marcará la diferencia y los que nos dirá algo acerca de los modos de existencia y de las maneras de vivir (y concebir) nuestra sexualidad y nuestro deseo.

Por otro lado, es necesario notar asimismo que esta definición del amor detalla que se trata de una alegría (*laetitia*) acompañada *por la idea de una causa exterior o externa*. Se trata, por lo tanto, de una definición del 'amor' *en tanto que* ese amor *depende de otra cosa* como su causa o idea de causa; y así, por el hecho mismo de depender de algo exterior —por ejemplo, de cosas tales como la figura o la fisonomía de la persona amada, o las pasiones que la persona amada suele suscitar o estimular en nosotros—, dicho amor *puede caer siempre en el exceso*. Y el amor que puede volverse excesivo es, precisamente, el amor que se configura a partir de alegrías pasivas o afectos pasivos, a punto tal que este tipo de 'amor' no se diferencia en nada del mero 'placer' (*titillatio*):

El 'amor' es una alegría acompañada de la idea de una causa externa: así pues, el 'placer' acompañado de la idea de una causa externa es amor [*amor est laetitia concomitante idea causae externae: titillatio igitur, concomitante idea causae externae amor est*].⁹²

El amor que surge de afectos-pasión y de la idea de una causa exterior es un tipo o modo del amor que precisamente puede sufrir todo tipo de equivocidades y alteraciones, ya que, tal y como Spinoza nos lo dice, con frecuencia nos ocurre que incluso mientras disfrutamos (*fruimur*) de la cosa que apetecíamos (*appetebamus*) nuestro cuerpo comienza de repente a adquirir *en virtud de ese disfrute* una nueva constitución — por la cual nuestro cuerpo queda determinado de un modo diferente al que estaba —, y desde entonces, *se excitan en nuestro cuerpo otras imágenes* de las cosas (*aliae rerum imagines in eo excitantur*), a punto tal que el alma comienza al mismo tiempo *a imaginar y a desear otras cosas* (*mens alia imaginari aliaque cupere incipit*).⁹³ En otras palabras, el amor-pasión (pasivo) acorde con el primer género de conocimiento, que es el amor que tiene su origen en afectos de placer y de satisfacción de un anhelo, es siempre un amor mudable y

⁹⁰ Spinoza, *Ethica*, p. 74.

⁹¹ Spinoza, *Ethica*, p. 86. Por contra, Spinoza define al 'odio' como una tristeza acompañada por la idea de una causa exterior en la que el que odia se esfuerza necesariamente *por apartar y destruir* la cosa que odia (*quam odio habet amo-vere et destruere conatur*) (p. 74). Sin embargo, el odio siempre puede ser destruido por el amor (*odium amore deleri potest*) (p. 89).

⁹² Spinoza, *Ethica*, p. 136.

⁹³ Spinoza, *Ethica*, p. 100.

siempre estará sujeto a imágenes y signos cambiantes, que son capaces de hacer que aquello que hasta recién amábamos nos resulte ahora indiferente, o incluso odioso. De modo que desde el punto de vista de las afecciones interiores, el amor-pasión puede saciarse y resultar odioso (generando hastío o repugnancia, *fastidium* o *taedium*); y ello es así porque según Spinoza el amor y el deseo pueden tener excesos (*amor et cupiditas excessum habere possunt*), y, especialmente, se convertirán en 'exceso' en tanto que deriven solamente de afectos-pasión, que sujetan al alma de tal modo en la consideración de *un solo* objeto, que ya no puede pensar en otros objetos (*mentem in sola unius obiecti contemplatione ita detinent, ut de aliis cogitare nequeat*).⁹⁴

El propio Spinoza nos brinda una clave de desciframiento al decirnos que su propia definición del 'amor' se distingue abiertamente de la definición brindada por el resto de los autores (v. gr. Descartes, Hobbes, Locke o Leibniz), por cuanto que éstos han venido definiendo al amor muy equívocamente, es decir, lo han venido definiendo como la voluntad que tiene el amante de unirse a la cosa amada: *auctorum definiunt amorem esse voluntatem amantis se iungendi rei amatae*; para Spinoza, dicha definición no expresa para nada la esencia del amor en tanto que potencia, sino que sólo expresa una simple 'propiedad' suya (*non amoris essentiam, sed eius proprietatem exprimit*). En otras palabras: la moral como sistema del juicio trascendente define al amor según su propiedad mientras que la ética como sistema de pruebas inmanentes lo define según su esencia/potencia. En efecto, ocurre que según Spinoza la mayoría de los autores (filósofos, moralistas, teólogos, etc.) se han hecho un concepto de la 'voluntad' totalmente equivocado y ficticio, toda vez que por voluntad no pueden entender otra cosa que el libre albedrío (*liberum arbitrium*). Así, si definen al amor por su propiedad es porque lo conciben como una 'elección del alma' hecha en función de una supuesta 'libertad de la voluntad'. En orden a poder desmarcarse de estas concepciones demasiado *morales* y *jurídicas* del amor, propias de todo sistema del juicio trascendente (sea un sistema filosófico, teológico, etc.), Spinoza nos aclara que si queremos aceptar la definición del amor como 'la voluntad que tiene el amante de unirse a la cosa amada', será bajo la condición de *no considerar* a la voluntad como un 'consentimiento' o una 'deliberación', o como si la voluntad fuese una especie de libre decreto del ánimo (*non intelligere consensum vel animi deliberationem*), pues semejante concepto de voluntad, nos dice Spinoza, sería ficticio (*hoc fictitium esse*). Punto importante y que no se debe pasar por alto: el problema del amor, desde la perspectiva de la esencia/potencia, no tiene nada que ver con el consentimiento o la deliberación. En segundo lugar, Spinoza sostiene que por 'voluntad de unirse a la cosa amada' tampoco hay que entender un 'deseo' de unirse a la cosa amada cuando ella se encuentra ausente (*nec cupiditatem sese iungendi rei amatae quando abest*), ni tampoco como el deseo de perseverar o insistir en su presencia cuando ella se encuentra ausente (*vel perseverandi in ipsius praesentia quando adest*), puesto que, de hecho, para Spinoza el amor puede concebirse *sin ninguno* de esos deseos (*potest namque amor absque hac aut illa cupiditate concipi*). Aquí, Spinoza es radicalmente opuesto a sus contemporáneos (Descartes, Hobbes, Locke o Leibniz), puesto que el concepto spinozano de voluntad relativo al amor/deseo es algo muy diferente: es el contento

⁹⁴ Spinoza, *Ethica*, p. 137.

(*acquiescendam*) que la *presencia* (¡y no la ausencia!) de la cosa amada produce en el amante, contento *que le fortifica* (*qua corroboratur*), o que al menos fomenta (*aut saltem fovetur*) la alegría del amante.⁹⁵ Sólo una concepción y una vivencia del amor, del deseo, y de la sexualidad *vista desde la perspectiva de los esclavos* querrá convencernos de que sólo se ama/desea aquello que falta, y que sólo amamos o deseamos algo si vemos que los demás también han puesto el ojo en ello; tal es el *everlasting gospel* de los tiranos, gobernantes, profetas, filósofos, sacerdotes, moralistas, hombres de Estado y de Mercado, de los juristas y algoritmistas.

A partir de lo dicho estamos en condiciones de elucidar qué es lo que Spinoza considera como amores bajos, amores-pasión, es decir, amores serviles, pasivos, o impotenciadores, que son los amores que caben al primer género de conocimiento y al modo de existencia y de vida más bajo, a todo ese mundo relacional *dégoûtant*, *infect* (tóxico), y *minable*. El ejemplo paradigmático es aquel amor que podemos denominar lascivo, fiolo o prostituyente (Spinoza dice *amor meretricius*), esto es, el deseo de engendrar *suscitado solamente por la belleza de los cuerpos* (*generandi libido quae ex forma oritur*), y, en general, toda clase de amor que no reconozca como causa la libertad del alma (*omnis amor qui aliam causam praeter animi libertatem agnoscit*), y que por eso se convierte fácilmente en odio (*facile in Odium transit*).⁹⁶ A condición, nuevamente, de que por *animi libertatem* no entendamos ni 'libre albedrío' ni 'consentimiento' sino el ya mentado contento (*acquiescendam*) que la *presencia* (y no la ausencia) de la cosa amada produce en el amante, contento *que le fortifica*, o al menos mantiene la alegría del amante.

Así, como podemos observar, el amor definido no como propiedad sino desde la perspectiva de la esencia/potencia activa es aquel que de alguna manera ha conseguido desmarcarse tanto de los afectos-pasión (pasivos) como de la idea de una causa externa, puesto que si lo que nos obsesiona es la idea de una causa externa que encima se encuentra *ausente* (sea esa causa la esposa, la amante o la prostituta), ese amor será todo lo que se quiera, pero nunca un amor libre suscitado por un deseo libre. Esta es la razón por la cual Spinoza nos dice que si el lujurioso (prostituyente) está triste, se debe solamente al hecho de no haber podido *aliviarse* o *descargarse* (*si libidinosus tristis est quod sibi morem gerere nequeat*); pero que incluso llegado el caso de que lograra descargarse, aún así se tratará de una alegría-pasiva, y por lo tanto, esa alegría no puede ser sólida, ni libre de todo conflicto del ánimo (*haec laetitia vix solida, et absque ullo animi conflictu esse potest*).⁹⁷ Entonces, el lujurioso o prostituyente no se define como tal por los 'objetos' o 'personas' que desea (porque desea prostitutas pudiendo desear en su lugar una buena esposa o novia), *sino por la composición-descomposición de relaciones afecto-pasivas que traza, y por la ignorancia (y el desinterés) tanto de sí mismo y de sus potencias, como de las personas y las potencias de las personas que prostituye*. Desde esta perspectiva spinozeana *cualquier varón* bien reputado socialmente puede estar afirmado en un modo de existencia *de tipo prostituyente*, incluso si nunca pagó a nadie por nada; incluso un esposo puede comportarse *de facto* como un prostituyente con su propia esposa toda vez que reproduzca ese

⁹⁵ Spinoza, *Ethica*, pp. 229-230.

⁹⁶ Spinoza, *Ethica*, p. 155.

⁹⁷ Spinoza, *Ethica*, p. 79.

maquinismo del deseo, es decir, toda vez que efectúe con ella una composición de relaciones afecto-pasivas en las que se desentiende de todo excepto de su propia *titillatio* y de su propia necesidad de *descarga*. No es el 'objeto sexual' sino la composición de relaciones sexuales lo que nos define; pero ambos, tanto el esposo como el prostituyente *devienen* 'prostituyentes' *porque hacen pagar* a los otros su placer, con la diferencia que, además, el prostituyente (putero, *john*, *buyer*, *trick*, *pimp*) paga en dinero y el esposo no paga nada. Por consiguiente, tampoco es el dinero lo que define una *composición prostituyente* de relaciones (como todos creen apelando a la moral y al sistema del judio), aún cuando el prostituyente hecho y derecho sí anteponga su dinero.

Es por esto que para Spinoza los celos (*zelotypia*), que son una mezcla de afectos de odio y de envidia, son la mecánica propia de todos nuestros malos y bajos amores (amores de la servidumbre), tanto de aquellos amores legales o permitidos por la sociedad (matrimonio) como de aquellos ilegales o prohibidos (adulterio y prostitución):

Quien imagina a la mujer que ama prostituyéndose ante otro [*alteri sese prostituere*], no solamente se entristecerá [*contristabitur*] por resultar reprimido su propio apetito [*ipsius appetitus coercetur*], sino que también la aborrecerá [*aversatur*] porque se ve obligado a unir la imagen de la cosa amada a los genitales y las excreciones del otro [*quia rei amatae imaginem pudendis et excrementis alterius iungere cogitur*].⁹⁸

Según Spinoza, siempre que el deseo y el amor estén basados en alegrías pasivas (en placeres, titilaciones y descargas seminales del cuerpo) y suscitados estrictamente por causas exteriores, no podrán conducirnos más que a una vida (individual y social) *de celos interminables, esclavitud, tristeza y frustración permanentes*, habida cuenta de que todo amante se entristecerá (*amans contristabitur*) cada vez que advierta que las circunstancias favorables a él han cambiado incluso en lo más mínimo; siendo la 'frustración' (*desiderium*) una especie de tristeza-de-ausencia (falta) característica del modo de amar correspondiente al primer género de conocimiento; tristeza (*tristitia*) que se produce respecto de la ausencia de lo que amamos (*absentiam eius quod amamus*).⁹⁹ Para Spinoza la frustración del amor, o, en rigor, el amor que siempre resultará frustrante y servil (amor del primer género), es un afecto de tristeza *ad cupiditatem refero*, es decir, relativo al deseo-pasión (pasivo), ya que se trata de un deseo o apetito de poseer una cosa (*desiderium est cupiditas sive appetitus re aliqua potiundi*) alentado por el recuerdo de la cosa, y a la vez reprimido por el recuerdo de otras que excluyen la existencia de la cosa apetecida.¹⁰⁰

Ahora bien, según Spinoza, para experimentar este deseo/amor de tristeza, celos, frustración y odio (disminución de la potencia de obrar y pensar) ni siquiera hace falta que el varón vea *con sus propios ojos* a aquella mujer que ama o desea prostituyéndose con otro, porque la sola fijación excesiva del alma del varón en ése *solo y único* objeto (a saber, su amante o prostituta) es ya, *en tanto que tal*, es decir,

⁹⁸ Spinoza, *Ethica*, p. 85. En este pasaje es imperativo remitirse al texto latino, dado que las traducciones disponibles al español de la *Ética* de Spinoza (Vidal Peña y Pedro Lomba) tienden a escamotear el carácter *prostituyente* que Spinoza coloca en este pasaje, toda vez que traducen '*alteri sese prostituere*' por un aséptico 'entregándose a otro'.

⁹⁹ Spinoza, *Ethica*, p. 86.

¹⁰⁰ Spinoza, *Ethica*, p. 107.

en tanto que *coeundi libido*, una especie de *delirii* o de *morbo* del alma: «no menos delirantes son considerados, ya que suelen mover a risa, aquellos que se abrasan de amor soñando noche y día sólo con su amante o prostituta» (*nec minus insanire creduntur qui amore ardent, quique noctes atque dies solam amasiam vel meretricem somniant, quia risum movere solent*).¹⁰¹ Así, por más que los varones engañadores o prostituyentes se vanaglorien de su potencia sexual y su virilidad en su trato con las mujeres, o de pertenecer a una 'logia gatera', sintiendo que con su acto sexual prostituyente ellos contribuyen a aumentar no sólo su propia potencia sino también la potencia de las mujeres —el prostituyente cree que "empodera" a la mujer prostituyéndola y dándole "trabajo"—, en rigor, ocurre que no son sino tristes varones delirantes y morbosos (impotentes a la vez que depotenciadores de los otros), porque desde el segundo en que se sientan *rechazados* por su amante (*qui male ab amasia excepti sunt*), caerán inmediata y necesariamente en esa mezcla de odio y envidia que son los celos (*zelotypia*), y, acto seguido, despreciarán necesariamente a todas las mujeres,¹⁰² revelando finalmente de qué está hecho su modo de existencia:

Si alguien imagina que la cosa amada [*rem amatam*] se une a otro con el mismo vínculo de amistad, o con uno más estrecho [*eodem vel arctiore vinculo amicitiae*] que aquel por el que él solo la poseía, será afectado de odio hacia la cosa amada [*odio ipsam rem amatam afficietur*], y envidiará a ese otro [*illi alteri invidet*].¹⁰³

Nuestros amores, los amores que estamos acostumbrados a emplazar y componer en la sociedad estatal (ya sean los amores del matrimonio, del adulterio, o de la prostitución), al ser amores-pasión y al estar todos fuertemente fijados en las causas exteriores, no son —*por esencia y por potencia*— sino amores bajos y serviles, amores investidos o fijados por los signos del *mando* y la *obediencia* (amores no libres, sino atravesados por la jerarquía), amores que aspiran a la posesión permanente (posesivos) y a la exclusividad irrestricta (celotípicos), y que derivan indefectiblemente, más tarde o más temprano, en la competencia, la desconfianza, la vanagloria, la ambición, la envidia, y el deseo de ser amados. A punto tal, que ya no sabemos amar ni desear sino aquello que los demás nos disputan y nos quieren arrebatarse (o nosotros les queremos arrebatarse a ellos), ocasión que conduce a Spinoza a citar el inquietante verso de Ovidio: 'Hay que ser de hierro para querer amar aquello que nadie nos disputa' (*ferreus est, si quis quod sinit alter amat*).¹⁰⁴ Nos hemos construido un modo de existencia social y sexo-afectivo tal, que todo está hecho para que únicamente podamos experimentar amor y deseo por aquellas cosas o personas que ya se encuentran bajo la mirada o la posesión de otro; una cosa o una persona que nadie codicia, que nadie mira, o que nadie posee, nos resultará indiferente/invisible. Y todavía peor: cuanto más resistencia y competencia haya entre las personas, tanto más fuertemente se avivará entre ellas el amor y el deseo de obtener aquello *que se les resiste*, y que es objeto de una competencia:

¹⁰¹ Spinoza, *Ethica*, p. 137.

¹⁰² Spinoza, *Ethica*, p. 166.

¹⁰³ Spinoza, *Ethica*, p. 84.

¹⁰⁴ Spinoza, *Ethica*, p. 83.

si imaginamos que alguien goza [*gaudere*] de alguna cosa que sólo uno puede poseer [*qua unus solus potiri potest*], nos esforzaremos [*conabimur*] por conseguir que no posea esa cosa [*ne illa re potiatur*].¹⁰⁵

Así, la ambición, la vanagloria, y el deseo de reconocimiento (el deseo de ser *reconocido*, *identificado* y *amado* por los demás) se constituyen, bajo los signos confusos del mando y la obediencia (signos propios del régimen estatal), en las bajas y serviles pasiones fundamentales de los seres humanos en tanto que se definen (y se viven) como animales políticos. Los celos (*zelotypia*) y el deseo de ser amado son dos de los afectos pasivos más contagiosos y más fundamentales que constituyen a la sexualidad servil e impotente del primer género de conocimiento. Spinoza nos dice que cuando amamos (*amamus*) así a una persona que es semejante a nosotros nos esforzaremos cuanto podamos (*conamur quantum possumus*) por conseguir que ella nos ame a su vez (*ut nos amet*), es decir, nos esforzaremos por hacer que sus afectos de amor estén asociados *exclusivamente* con la idea o imagen de nosotros (*concomitante idea nostri*), es decir, nos esforzaremos en ser la única 'causa externa' de su amor, porque todo 'deseo de ser amado' está fundado en una esperanza de gloria (*spe gloriae*).¹⁰⁶ Triste e impotente cosa es el deseo de ser amados, porque queriendo todos ser amados o alabados por todos, resulta que se odian entre sí: *et dum omnes ab omnibus laudari seu amari volunt, odio invicem sunt*.¹⁰⁷

La propia dinámica social nos atasca, al amar, en lo más bajo del amor y del deseo, en su más bajo concepto, en el amor que cabe al primer género de conocimiento; por eso en las relaciones amorosas y sexuales tal y como ya existen y las ejercemos la *concordia*, la *firmeza* del ánimo (fortaleza relativa a la relación del agente consigo mismo) y la *generosidad* (fortaleza relativa a la relación del agente con los otros) resultan siempre imposibles. Y por eso nunca deberemos creer, como hacen lo moralistas y teólogos, que al varón mujeriego o prostituyente *le falta* conocer el verdadero amor, puesto que 'el verdadero amor' es una expresión *sin sentido* (tal cosa no pre-existe), porque supone definir al amor desde la perspectiva de la propiedad (libre albedrío y consentimiento), y no desde la perspectiva la potencia (activa o pasiva) para componer/descomponer.

4. Consideraciones finales: hacia una *des-falización*, *des-faltificación*, *des-fiolización* del deseo

A raíz de todas estas conceptualizaciones y precisiones que encontramos en la *Ética* de Spinoza, cabe ahora hacernos las siguientes preguntas *ético-sexuales*: ¿Por qué entonces, y después de todo, los actos de engañar o de prostituir a alguien pueden ser considerados por nosotros como algo 'malo', es decir, como actos o prácticas que nos conducen a una *menor perfección* (tristeza y depotenciación)? ¿Y por qué el varón engañador o prostituyente expresa siempre y

¹⁰⁵ Spinoza, *Ethica*, p. 83.

¹⁰⁶ Spinoza, *Ethica*, pp. 84; 89: «Quien por amor hace un beneficio a alguien, lo hace en virtud del anhelo que tiene de ser amado a su vez, esto es, con esperanza de gloria» (*qui prae amore in aliquem beneficium contulit, id facit desiderio quo tenetur ut contra ametur, hoc est spe gloriae*).

¹⁰⁷ Spinoza, *Ethica*, p. 83.

en todos lados un modo de existencia social y sexual *bajo, vil, impotente e impotenciante* (incluso cuando el varón rebose de virilidad)? ¿Cómo explicarlo sin recurrir ni a la moral, ni al Derecho estatal, ni a la reducción capitalista del ser a la mercancía (sistemas del juicio trascendente)?

En primer lugar hemos de recordar que desde la perspectiva de una ética como sistema de pruebas nunca hacemos el *mal* por desconocimiento, error de juicio o ignorancia del Bien, ni tampoco lo hacemos por el hecho de que nuestra naturaleza humana, por la caída, se haya tornado esencialmente pecadora, ni mucho menos por el hecho de que consentimos al hacer un *mal uso* de nuestro libre albedrío. Todas estas respuestas son *dogmáticas y teológicas* que remiten a una instancia trascendente al ser (instancia vertical y jerárquica) en función de la cual juzgamos, tasamos, valoramos, y sentenciamos todo lo real (ya sea que creamos que dicho juez es Dios y sus mandamientos, o la razón y sus postulados).¹⁰⁸ Antes bien, hacemos el *mal* toda vez que *destruyamos o descompongamos* una o varias relaciones ya existentes *en acto*. Y bien, cuando un varón comete adulterio (engaña) o prostituye no hace más que descomponer relaciones, de maneras diferentes en cada caso. Es un asunto de *poder* (de relaciones de impotencia propia así como de depotenciación de los otros), y por tanto, es un asunto de *política*, no de moral o legislación. Y cada vez que moralicemos o catequicemos (apelando incluso a un lenguaje jurídico-contractual) nuestros actos o comportamientos (composiciones de relaciones) sexuales, aceptamos subrepticamente que *lo personal no es político*, y que el poder y la explotación sólo nos vienen desde afuera y desde arriba.

Siguiendo las cartas de Spinoza con Blyenbergh, Deleuze dice: hay un apetito bajamente sensual (*appétit bassement sensuel*) cuando asocio mi acción o la imagen de mi acción (*j'associe mon action ou l'image de mon action*) a la imagen de una cosa cuya relación es descompuesta por mi acción (*dont le rapport est décomposé par cette action*); y se trata aquí de un verdadero goce pasivo o impotente, en tanto que fascinación por la destrucción de relaciones: *fascination de la décomposition de rapports*. La relación y la práctica prostituyente que el varón produce (con su novia, amante, esposa o prostituta) nunca es 'mala' por el hecho de que atañe más al cuerpo lujurioso que al alma, por el hecho de tratarse de un asunto *libidinal* de goce carnal o concupiscente (en vez de algo puro, santo o espiritual), *sino por destruir relaciones, por diminuir la potencia, y por hacer pasar al otro a una perfección menor*, es decir, por contagiar la tristeza y la impotencia por doquier: el apetito bajamente sensual no está mal por ser sensual (*ce n'est pas parce qu'il est sensuel qu'il est mal*), sino porque no cesa de jugar fundamentalmente sobre la descomposiciones de relaciones (*il ne cesse pas de jouer sur les décompositions de rapports*). De hecho, nuestra sexualidad no reproduciría el mal ni la violencia si

¹⁰⁸ Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 157: «La *immanence* se opone a toda *eminencia* de la causa, a toda teología negativa, a todo método de analogía, a toda concepción jerárquica del mundo [*à toute conception hiérarchique du monde*]. [...] La *émanation* sirve pues de principio a un universo jerarquizado [*un univers hiérarchisé*]; la 'diferencia' entre los seres en general se concibe allí como diferencia jerárquica [*la différence des êtres en général y est conçue comme différence hiérarchique*]». En cambio, «la inmanencia en estado puro exige el principio de una 'igualdad' del ser o la postulación de un Ser-igual [*la position d'un Être-égal*]: no solamente el ser es igual en sí, sino que el ser aparece igualmente presente en todos los seres. Los seres no son definidos por su 'rango' en una jerarquía [*les êtres ne sont pas définis par leur rang dans une hiérarchie*], no están más o menos distanciados de lo Uno, sino que cada uno depende directamente de dios, participando en igualdad del ser [*partici-pant à l'égalité de l'être*], recibiendo *inmediatamente* todo lo que puede recibir de él según la aptitud de su esencia [*après l'aptitude de son essence*], independientemente de toda proximidad y de toda lejanía».

pudiésemos encontrar la manera de poder gozar sexualmente *sin* descomponer *ni* la potencia de obrar *ni* la potencia de pensar de los demás. Pero para ello sería necesario una transformación completa y radical (ácrata) de nuestra manera de componer relaciones afectivas, amoratorias y sexuales (de relacionarnos con nuestras potencias y con las de los demás) tal, que dicha composición sea acorde con el segundo género de conocimiento (fabricando nociones comunes *entre* dos o más), y, luego, acorde con el tercer género de conocimiento (fabricando una sexualidad anti-jerárquica de la univocidad).

Ahora bien, si hemos seguido de cerca las definiciones que encontramos en la *Ética* de Spinoza comprendemos que *el deseo prostituyente en el varón* no puede componer ninguna noción común ni ningún *troisième corps* con otros cuerpos (sea su novia, amante, esposa o prostituta), sino todo lo contrario: no hace más que descomponer y destruir relaciones (sobre todo descompone las relaciones de aquella persona con la que se relaciona); y procede a descomponer y destruir no por falta, carencia, desconocimiento, ignorancia, ideología, o por no estar deconstruido, *sino por poder*.

El amor bajamente (o servilmente) sensual o prostituyente del varón es un amor-pasión *estrictamente* ligado a la idea de una causa externa en el cual el varón no se posee todavía a sí mismo en sus potencias ni permite que la otra persona se posea a sí misma en sus potencias — cosa que sólo puede ocurrir *a partir* del segundo género de conocimiento y por la vía de las nociones comunes *entre* dos o más cuerpos — y, por lo tanto, ve a los otros como ‘cosas’ u ‘objetos sexuales’ (objetos de satisfacción y descarga) que lo afectan, y literalmente *se queda fijado* en esa afección de ese cuerpo sobre él, sin tornase nunca capaz de comprenderlo *en función de la relación que los envuelve a ambos*. El prostituyente se complace en la destrucción de relaciones. Por eso, todas las alegrías y placeres *personales* masculinos que fastidien a algún otro, y que les hagan pagar a los otros (con o sin mediación de dinero) por ese placer, no serán sino líneas de odio: *parce qu’embêter quelqu’un et la joie d’embêter quelqu’un, c’est très lié aux lignes de haine*. El llamado spinozeano es contrario: es un llamado a construir y fabricar una sexualidad unívoca (*une sexualité univoque*) que todavía no existe; habida cuenta de que nosotros, todavía en la época actual, seguimos haciendo proliferar con gran gusto y gran ruido la total equivocidad y la completa confusión (la impotenciación individual y colectiva) en materia de sexualidad:

El ideal de Spinoza es abandonar el mundo de lo inadecuado y de la pasión, el mundo de los signos oscuros y equívocos, puesto que en tanto se queden en los signos equívocos (sean los signos de la sexualidad, sean los de la teología), se arrastrarán en el ‘primer género de conocimiento’, se arrastran en *la peor* de las existencias [*vous vous traînez dans la pire des existences*]. [...] Lo mejor que pueden hacer es sustituir los signos equívocos por el dominio de las expresiones unívocas [*le domaine des expressions univoques*]. [...] Porque la sexualidad, desde el punto de vista del spinozismo, está muy anclada y es inseparable de la oscuridad de los signos. Si hubiese una ‘sexualidad unívoca’ (*s’il y avait une sexualité univoque*), Spinoza estaría completamente a favor (él no está contra la sexualidad). Si ustedes pudiesen extraer y vivir en la sexualidad expresiones unívocas [*tirer et vivre dans la sexualité des expressions univoques*], Spinoza les diría: ‘¡Adelante! ¡Eso es lo que hay que hacer!’. Sin embargo, ¿existen amores unívocos? Al contrario, más bien parece que, lejos de ponernos a descubrir fuentes de la univocidad en la sexualidad [*loin de découvrir des ressources d’univocité dans la sexualité*], nos hemos puesto a hacer malabarismos [*on a jonglé*], a hacer proliferar una

equivocidad de lo sexual [*on a fait proliférer l'équivocité du sexuel*]. Y, en nuestra época presente, seguimos yendo completamente en ése sentido.¹⁰⁹

Por lo que toca al propio Spinoza, *va de suyo* que en sus textos incurre en una clara *jerarquización* que coloca al varón en una posición superior respecto de la mujer, a la que considera más débil, ya que afirma que las mujeres no tienen, por naturaleza, un derecho igual al de los varones (*feminas ex natura non aequale cum viris habere ius*); y en esto, Spinoza no se desmarca en lo más mínimo de la tradición filosófica masculina del sistema del juicio. Por eso llega a afirmar que, bajo el Estado (*Imperium*), incluso si se trata de un *Imperium democratico*, es imposible que ambos sexos gobiernen por igual (*fieri non posse ut uterque sexus pariter regat*), y menos aún que los varones sean gobernados por las mujeres (*et multo minus, ut viri a feminis regantur*).¹¹⁰ Sobre este punto, Spinoza mantiene la misma posición patriarcal que la (aplastante) mayoría de los filósofos modernos. Sin embargo, a renglón seguido, Spinoza traza una tenue línea *divergente*, despuntando una línea de fuga que nosotros podemos *por nuestra parte* seguir, aún cuando él mismo no la haya seguido; línea que interpela a la masculinidad dominante problematizando la manera masculina *existente* de componer y descomponer relaciones afectivas y sexuales: los varones, dice Spinoza, casi siempre aman a las mujeres movidos solamente por un mero afecto sexual (*virii plerumque ex solo libidinis affectu feminas ament*), y les aprecian su talento y su sabiduría (*earum ingenium et sapientiam*) sólo en la medida en que ellas sean 'bellas' (*pulchritudine*).¹¹¹

Históricamente, y por lo tanto, social y políticamente, Spinoza nos dice que el *conatus* de los varones tiene la tendencia perseverante y la costumbre de auto-reducir su propio deseo (*cupiditas*) masculino a una mera excitación sexual (*libido*), y por lo tanto, en sus composiciones de relaciones con los demás, y sobre todo con las mujeres (sean novias, amantes, esposas, o prostitutas) tienden a no buscar otra cosa que *su propia* satisfacción sexual (*ex solo libidinis*) a través del acto de posesión/penetración (coito orgástico-genital), y movidos por la bella apariencia. Quiere decir, una vez más, que todos los varones se comportan *como prostituyentes* de un modo u otro, y *esto es un problema político* (un problema de relaciones de poder y de potencia), no un problema *moral, jurídico o psiquiátrico*. En consecuencia, los ciudadanos varones, que son los únicos que tendrían la capacidad de ejercer la *summa potestatis* del Estado, no viven *a fin de cuentas* más que bajo un modo de existencia atrapado completamente en el primer género de conocimiento; vida de afectos pasivos y dependiente de causas puramente exteriores y de ideas inadecuadas.

¹⁰⁹ Deleuze, *Spinoza : Les Vitesses de la Pensée*.

¹¹⁰ Spinoza, *Tractatus Politicus*, pp. 136; 76.

¹¹¹ Spinoza, *Tractatus Politicus*, p. 136.

Referencias

- ALTHUSSER, Louis. *Escritos sobre psicoanálisis: Freud y Lacan*. México: Siglo XXI Editores, 1996.
- BAULEO, Armando (org.). *Vicisitudes de una relación*. Buenos Aires: Granica, 1973.
- BURKE, Edmund. *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Indiana: University of Notre Dame Press, 2017.
- COLERUS, Johannes. *La vie de B. de Spinoza*: tirée des écrits de ce fameux philosophe, et du témoignage de plusieurs personnes dignes de foi, qui l'ont connu particulièrement. Londres / Amsterdam: T. Johnson, 1706.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *L'Anti-Œdipe*. Paris: Les Édit. de Minuit, 1992.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux*. Paris: Les Édit. de Minuit, 1980.
- DELEUZE, Gilles. *Critique et Clinique*. Paris: Les Édit. de Minuit, 1993.
- DELEUZE, Gilles. *Différence et Répétition*. Paris: Press Univ. de France, 1968.
- DELEUZE, Gilles. *L'île Déserte*. Paris: Les Édit. de Minuit, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *Lettres et Autres Textes*. Paris: Les Édit. de Minuit, 2015.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Édit. de Minuit, 1968.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza: Les Vitesses de la Pensée*. Disponible en: <https://deleuze.cla.purdue.edu/seminar/spinoza-velocities-thought/>.
- DELEUZE, Gilles. *Sur Foucault*. Disponible en: <https://deleuze.cla.purdue.edu/seminar/foucault/>.
- DELEUZE, Gilles. *Sur L'Anti-Œdipe II*. Disponible en: <https://deleuze.cla.purdue.edu/seminar/anti-oedipus-ii/>.
- DESCARTES, René. *Les Passions de l'âme*. Paris: J. Vrin, 1988.
- HEGEL, Georg. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- HEGEL, Georg. *Jenaer Realphilosophie*. Hamburg: Félix Meiner, 1969.
- HEGEL, Georg. *Phänomenologie des Geistes*. Edición bilingüe. Madrid: Abada, 2010.
- HEGEL, Georg. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. En: *Werke* 20. 3 Vol. Frankfurt am Maine: Suhrkamp, 1993.
- HERÁCLITO. *Fragmentos*. Madrid, Encuentro, 2015.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*. In: HOBBS, Thomas. *English Works*. Vol. III. London: John Bohn, 1839.
- HOBBS, Thomas. *De Cive*. In: HOBBS, Thomas. *Opera*. Vol. II. London: Forgotten Books, 2015.
- HOBBS, Thomas. *De Homine*. In: HOBBS, Thomas. *Opera*. Vol. II. London: Forgotten Books, 2015.

- LACAN, Jacques. Kant con Sade. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. México: Siglo XXI Editores, 2009.
- LACAN, Jacques. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*. Bs. As.: Paidós, 1995.
- LACAN, Jacques. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 4: La relación de Objeto (1956-1957)*. Bs. As.: Paidós, 2008.
- LEIBNIZ, Gottfried. *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*. Leipzig: Dürr'schen Buchhandlung, 1904.
- LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press, 1894.
- MARX, Karl. *Das Kapital*. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Werke (MEW)*: Band 23. Berlin: Dietz, 1962.
- MARX, Karl. *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Werke (MEW)*: Band 1. Berlin: Dietz Verlag, 1981.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. *Qu'est-ce que la propriété?*. In: PROUDHON, Pierre-Joseph. *Œuvres*, Paris: Editions Tops/Trinquier, 2009.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung II*. München: Muller, 1913.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Félix Meiner, 2018.
- SPINOZA, Benedictus. *Epistolae*. Lipsiae: Bernhardi Tauchnitz, 1844.
- SPINOZA, Benedictus. *Ethica ordine geometrico demonstrata*. S/L: Martinum Nijhoff, 1905.
- SPINOZA, Benedictus. *Tractatus Politicus*. Lipsiae: Bernhardi Tauchnitz, 1844.
- SPINOZA, Benedictus. *Tractatus Theologico-Politicus*. Lipsiae: Bernhardi Tauchnitz, 1846.

Elementum vulgus enim neque volupat ac trucidat oīan.
Neque... tempus quam pellesque nec nam. Dūm vulpate
dūm id. Massa enim nec dūi nūc
entum. Dapibus ultrices in iaculis
... present ele-
... pre-

Enī imperdīdī sed vīsmū nīi portū lōrem mollis. Oīi
hū ultrices in iaculis nūc sed nūq̄ lacus. Iūstū dōmē
dūm vulpate id pharynx sī. Dūi rīcamus arcu solū
dūm ut trīdūq̄ d egestas. Facillī morbi tempus iaculis
id. Malomus dū fūgīs ac lūpīs egestas sed tempus arcu
Laci... gravida arcu ac tortor digni
... ut consequat semper vīsmū
... ut fūcibus vīsmū



Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

tr...
r sapien...
ringilla est ulla mcorpe...

ARTIGOS

POLÍTICAS PREFIGURATIVAS: A REVOLUÇÃO (IM)POSSÍVEL NA PÓS-MODERNIDADE

PREFIGURATIVE POLITICS: THE (IM)POSSIBLE REVOLUTION IN POSTMODERNITY

POLÍTICA PREFIGURATIVA: LA REVOLUCIÓN (IM)POSIBLE EN LA POSTMODERNIDAD

Ricardo Mendes Mattos 

Universidade de Taubaté, Taubaté, SP, Brasil

Submetido em: 28/07/2025

Aceito em: 28/09/2025

Publicado em: 26/12/2025

Como citar: MATTOS, Ricardo Mendes. Políticas prefigurativas: a revolução (im)possível na pós-modernidade. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e60680, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.60680



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Ricardo Mendes Mattos é doutor em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo, instituição na qual concluiu seu pós-doutorado. Coordenador Pedagógico do curso de Psicologia e docente do Mestrado em Desenvolvimento Humano da Universidade de Taubaté.

Resumo

As políticas prefigurativas de revolução aqui e agora surgem simultaneamente à reflexão sobre a condição pós-moderna, no âmbito da nova esquerda estadunidense das décadas de 1970 e 1980. Por meio de um estudo teórico, o presente artigo adota como objetivo compreender as políticas prefigurativas a partir de sua inserção no contexto histórico, social e político da pós-modernidade. Conclui-se que a revolução aqui e agora incorpora características atribuídas à pós-modernidade: o imediatismo; a pluralidade de narrativas; a compressão espaço-tempo; a (con)fusão entre público e privado; o âmbito micropolítico ou local da atuação política; e a descontinuidade histórica, que obstrui projeções seguras de um futuro utópico. Tais características demarcam os limites e as potencialidades das políticas prefigurativas como revolução (im)possível na pós-modernidade.

Palavras-chave

Política prefigurativa; revolução; anarquia; pós-modernidade.

Abstract

The prefigurative politics of revolution here and now emerged simultaneously with reflections on the postmodern condition within the American New Left of the 1970s and 1980s. Through a theoretical study, this article aims to understand prefigurative politics within the historical, social, and political context of postmodernity. It concludes that the revolution here and now incorporates characteristics attributed to postmodernity: immediacy; plurality of narratives; space-time compression; the (con)fusion between public and private; the micropolitical or local sphere of political action; and historical discontinuity, which hinders confident projections of a utopian future. These characteristics demarcate the limits and potential of prefigurative politics as an (im)possible revolution in postmodernity.

Keywords

Prefigurative politics; revolution; anarchy; postmodernity.

Resumen

La política prefigurativa de la revolución aquí y ahora surgió simultáneamente con las reflexiones sobre la condición posmoderna en la nueva izquierda estadounidense de las décadas de 1970 y 1980. A través de un estudio teórico, este artículo busca comprender la política prefigurativa en el contexto histórico, social y político de la posmodernidad. Concluye que la revolución aquí y ahora incorpora características atribuidas a la posmodernidad: inmediatez; pluralidad de narrativas; compresión espaciotemporal; la (con)fusión entre lo público y lo privado; la esfera micropolítica o local de la acción política; y la discontinuidad histórica, que dificulta las proyecciones seguras de un futuro utópico. Estas características delimitan los límites y el potencial de la política prefigurativa como una revolución (im)posible en la posmodernidad.

Palabras clave

Política prefigurativa; revolución; anarquía; posmodernidad.

Introdução

A modernidade formulou um projeto revolucionário universal, como redenção do gênero humano. Com feições utópicas, tais propostas radicais previram a construção de uma sociedade futura organizada democraticamente a partir da igualdade e da liberdade. Ao enfatizar a esfera produtiva e a centralidade do poder no Estado moderno, tais projetos vincularam a política à economia. Por este motivo, frequentemente elegeram o coletivo de trabalhadoras/es como sujeito revolucionário dialeticamente predestinado a protagonizar uma transformação social em âmbito global.

Os séculos XIX e XX movimentaram políticas revolucionárias com estas características modernas que encontraram as primeiras expressões de seu esgotamento no final da década de 1970. Por um lado, teóricos da condição pós-moderna criticaram a pertinência de grandes relatos universais, globais e utópicos, em uma sociedade cada vez mais fragmentada, múltipla e imediatista. Por outro lado, a organização política das/os trabalhadoras/es passou a questionar o partido de vanguarda como protagonista da revolução, especialmente por suas características institucionais hierárquicas, centralizadoras e burocráticas.

As políticas prefigurativas são fruto do desmoronamento da modernidade e de seus projetos radicais, universais e utópicos, tendo em vista a vivência cotidiana do processo revolucionário no presente, de forma participativa e horizontal, rejeitando as políticas institucionais autoritárias. A revolução aqui e agora, lema da política prefigurativa, conjuga características atribuídas à pós-modernidade – como o presenteísmo e a pluralidade de narrativas.

Dessa forma, a partir de um estudo teórico, o presente artigo tem como objetivo a compreensão das políticas prefigurativas como perspectivas revolucionárias inseridas no contexto pós-moderno. Para tanto, inicialmente faremos um breve histórico das políticas prefigurativas, elencando suas principais características e apresentando algumas críticas que têm recebido. Posteriormente, são indicadas algumas feições da condição pós-moderna, especialmente a partir dos estudos pioneiros de Jean-François Lyotard (1979), Fredric Jameson (1997) e David Harvey (1992) – contemporâneos dos primeiros teóricos das políticas prefigurativas. Por fim, discutem-se as (im)possibilidades revolucionárias das políticas prefigurativas.

1. Políticas prefigurativas: revolução aqui e agora

A prefiguração é um conceito bíblico. Trata-se de um fato ou personalidade que surge previamente no tempo e representa algo maior no porvir. Em outras palavras, uma pré-figura que prenuncia algo que se cumprirá de acordo com os desígnios divinos, como uma profecia. Assim, na tradição cristã, João Batista prefigurou a vinda do messias e, com ele, a redenção da humanidade. Uri Gordon¹ afirma que o conceito de prefiguração foi “inconscientemente extraído da teologia cristã”. Contudo, Paul Raekstad² destaca que a prefiguração revolucionária é

¹ Gordon, *Política prefigurativa*, p. 07.

² Raekstad, *Revolutionary practice*, p. 361.

"consciente e deliberadamente" construída por sujeitos históricos – situação bem distante do destino divino inescapável da profecia religiosa. Dessa forma, conseguimos observar diversas experiências históricas em que se pretendeu vivenciar, no presente, um processo político que prefigurou a sociedade revolucionária futura.

1.1. Origens da prefiguração

As políticas prefigurativas nasceram de experimentações políticas concretas. Muito tempo antes de serem conceituadas como prefiguração, diversas ações revolucionárias desenvolveram práticas participativas e horizontais que deram ensejo à criação do conceito científico. Carl Boggs³ destaca a radicalidade dos Jacobinos durante a Revolução Francesa ou a proeminência dos *Soviets* na Revolução Russa. Marina Sitrin⁴ lembra das experiências da Comuna de Paris, da Revolução Espanhola e dos zapatistas de Chiapas, acrescentando: "a lista é inspiradoramente longa".

A maioria das/os teóricas/os, contudo, associa a política prefigurativa aos movimentos juvenis da década de 1960, especialmente nos EUA e na França. Neste contexto, a proliferação de movimentos sociais de grande impacto na transformação da realidade desafiou a compreensão da teoria política, pois o claustro vanguardista dos partidos políticos de esquerda já não centralizava a revolução social. Pelo contrário, os movimentos disruptivos proeminentes na década de 1960 foram abertamente contra a institucionalização de suas lutas por partidos hierárquicos que aspiravam principalmente ao poder do Estado.

Igualmente, o movimento alter-globalização do início do século e os movimentos de ocupação dos espaços públicos – à exemplo do *Occupy Wal Street*, surgido em 2011 – são muito frequentemente associados à vitalidade das políticas prefigurativas.

1.2. Prefiguração na teoria política

No âmbito político, devemos a Carl Boggs⁵ a formulação do conceito de "prefiguração comunista". O cientista político estadunidense destaca a "deficiência notável da tradição marxista" em formular uma teoria da ação política e do Estado, em meio ao centralismo burocrático do "partido-Estado" do socialismo russo e ao reformismo da social-democracia⁶. Tais experiências de "marxismo estatista" reproduzem a política burguesa que almeja superar, preterindo "o lado democrático e autoemancipatório do marxismo". Neste contexto, a partir de experiências anarquistas do século XIX, de comunistas de conselho e da política da Nova Esquerda, Carl Boggs formula o conceito de "radicalismo prefigurativo": "por 'prefigurativa', entendo a incorporação, na prática política contínua de um movimento, daquelas formas de relações sociais, tomada de decisões, cultura e experiência humana que são o objetivo final". Contra a representação política e

³ Boggs, *Marxism*.

⁴ Sitrin, *Anarchism*.

⁵ Boggs, *Marxism*.

⁶ Boggs, *Marxism*, p. 03.

autoritária do "partido-Estado" e da "ditadura do proletariado",⁷ a "estratégia prefigurativa" elimina a subordinação e a disciplina institucional a partir de um "compromisso com a democratização por meio de estruturas coletivas locais que antecipam a futura sociedade libertada".⁸

A sistematização das políticas prefigurativas no interior dos combativos movimentos juvenis estadunidenses das décadas de 1960 e 1970 foi realizada por Wini Breines. Professor da Universidade de Massachusetts (Boston) e ativista da nova esquerda norte-americana, Breines⁹ acentua o tom "contra-institucional", "anti-hierárquico" e "essencialmente antiorganizacional" da política prefigurativa. Em contrapartida, fortalece a incorporação de processos descentralizados de democracia direta, valores pessoais e convivência comunitária no âmbito dos movimentos sociais.

Especialmente no século XXI, as políticas prefigurativas foram bastante estudadas no ambiente acadêmico, muitas vezes vinculadas a outros termos como "micropolítica, política do tempo presente, política cotidiana".¹⁰ Neste íterim, abrangeu grande diversidade de expressões.

1.3. Prefigurações plurais

As políticas prefigurativas são vivenciadas em diferentes contextos históricos e culturais por grupos sociais diversos. Do ponto de vista ideológico, há associações da prefiguração com várias perspectivas políticas¹¹ — com ênfase nos anarquismos e marxismos. Embora estejam inseridas mais comumente em movimentos sociais, as prefigurações estão vinculadas também a experiências comunitárias e ambientes educacionais. Carlie Trott¹² salienta os "múltiplos contextos" da prefiguração em movimentos de alimentação alternativa, horta comunitária, democratização da mídia e justiça restaurativa, dentre outros.

Igualmente, há ampla gama de áreas do conhecimento científico dedicadas ao estudo das políticas prefigurativas, em especial as ciências políticas, sociais e humanas — a exemplo da Psicologia da Política Prefigurativa em Carlie Trott¹³ ou David Clarke e John Drury.¹⁴ Tal variedade de contextos dá ensejo a múltiplas vivências, narrativas e compreensões das políticas prefigurativas.

1.4. Características das políticas prefigurativas

Algumas características definidoras são geralmente encontradas na literatura científica sobre as políticas prefigurativas, quais sejam:

1) Revolução aqui e agora. Prefigurar significa representar antecipadamente ou vivenciar previamente uma mudança social futura, no presente. Daí a ideia de "revolução aqui e agora", como uma espécie de máxima prefigurativa que revela sua

⁷ Boggs, *Marxism*, p. 04.

⁸ Boggs, *Marxism*, p. 07.

⁹ Breines, *Community and Organization*, p. 420.

¹⁰ Trott, *Constructing Alternatives*, p. 268.

¹¹ Hines, *Against prefiguration*.

¹² Trott, *Constructing Alternatives*, p. 170.

¹³ Trott, *Constructing Alternatives*.

¹⁴ Clarke; Drury, *Emergent prefigurative politics*.

postura radical de ruptura com o capitalismo. Para Luke Yates,¹⁵ torna-se concreto o ideal utópico abstrato, pois se faz no presente aquilo que se deseja para o futuro. Há também a ideia de realizar "experiências reais" que incentivam o engajamento das pessoas com como o mundo poderia ser.¹⁶ A vivência cotidiana ou micropolítica de relações sociais alternativas é frequentemente a tônica da transformação no aqui e agora.

2) Prefiguração como estratégia. A política da prefiguração indica uma identidade entre meios e fins. Os processos de construção de uma nova sociedade (meios) devem coincidir com a finalidade revolucionária proposta. Em outras palavras, "em vez de fins justificarem meios, os meios da política prefigurativa refletem, ou são de alguma forma equivalentes, aos fins".¹⁷ Após mais de dez anos de ativismo no Movimento Alter-Globalização, Marianne Maeckelbergh¹⁸ compreende a política prefigurativa principalmente como uma estratégia de organização, na qual a vivência do "processo" é fundamental na criação real e presente do que se almeja como ideal para o futuro.

3) Prefiguração (anti) organizacional. Contra instituições oficiais e suas burocracias hierárquicas (como os partidos políticos), a prefiguração organiza o movimento coletivo a partir da informalidade, pessoalidade e horizontalidade. Sem dúvida, Wini Breines¹⁹ é quem mais enfatiza a rejeição a qualquer forma institucional centralizada, autoritária e burocrática.

4) Prefiguração como ética horizontal. A horizontalidade implica uma convivência participativa e solidária, com grande respeito à inclusão e à diversidade, além do acento na pluralidade de perspectivas. Tal ética é frequentemente aliada a propostas de democracia direta. Na prática, rompe-se com a hierarquia, a centralização do poder ou formas de representação política, a partir da participação equitativa de todas/es/os. Tal ética é concretizada também em processos de "ajuda mútua"²⁰ ou cuidado recíproco entre integrantes de um coletivo.²¹

5) Tendência anti-estatal. O pendor anti-institucionalista das políticas prefigurativas geralmente conduz à rejeição do Estado burguês e de suas políticas públicas paternalistas. Por vezes, esta postura se aproxima da ação direta da tradição anarquista; outras vezes, incorpora a feição contemporânea do "faça você mesmo".²² De acordo com Uri Gordon,²³ o conceito anarquista de ação direta significa lançar mão do próprio poder de transformação da realidade, sem a intromissão de intermediários ou o apelo a agentes externos – como "governos".²⁴ Como observa Marianne Maeckelbergh: "apelar ao Estado por reformas seria tudo menos estratégico quando o objetivo é descentralizar o poder".²⁵ Deve-se ressaltar que a repulsa ao Estado não é unanimidade entre os teóricos das políticas

¹⁵ Yates, *Rethinking prefiguration*, p. 09.

¹⁶ Raekstad; Dahl, *What is Prefigurative Politics?*

¹⁷ Yates, *Rethinking prefiguration*, p. 03.

¹⁸ Maeckelbergh, *Doing is believing*, p. 04.

¹⁹ Breines, *Community and Organization*.

²⁰ Skyer; Roth; Reed, *Mutual aid as prefigurative politics*.

²¹ Rebelo; Malafaia; Fernandes-Jesus, *Prefigurative politics and cultures of care*.

²² Gravante, *Activismo de base prefigurativo*, p. 159.

²³ Gordon, *Política prefigurativa*, p. 15.

²⁴ Graeber, *The new anarchists*.

²⁵ Maeckelbergh, *Doing is believing*, p. 16.

prefigurativas, pois Paul Raekstad, por exemplo, defende que é possível contar com alguma "participação estatal" no decorrer dos processos prefigurativos.²⁶

6) Prefiguração comunitária. A informalidade, a horizontalidade e a crítica às instituições convencionais tornam o movimento prefigurativo próximo da convivência comunitária. Entram em jogo a ética do cuidado e da solidariedade, aliada à criação de laços sociais, ao sentimento de pertencimento e à construção de identidade coletiva. Conforme destaca Wini Breines, a construção de comunidade era importante estratégia de fortalecimento dos movimentos sociais durante a década de 1960, tornando-se central na Nova Esquerda – em detrimento do partido político de vanguarda da "velha esquerda".²⁷

7) Prefiguração como estilo de vida. Vivenciar a revolução no cotidiano comunitário implica uma (con) fusão entre as esferas privadas e públicas, entre a intimidade e a política. O lema feminista de 1960, "o pessoal é político", é reproduzido por muitos teóricos e ativistas da prefiguração.²⁸ Em movimentos prefigurativos de Barcelona, por exemplo, Luke Yates²⁹ notou o desejo de ser "coerente", fundindo o que se pensa com o que se vive. Já Carlie Trott³⁰ lança mão da frase "Sendo a Mudança", como forma de incorporar pessoalmente a transformação que se espera coletivamente.

8) Experimentação prefigurativa. Ao se esquivar das formas convencionais de se fazer política, o movimento prefigurativo normalmente encarna a experimentação criativa como parte de sua práxis revolucionária. Afinal, inventar um futuro no presente abrange a abertura para um processo que se constrói na própria vida prática – sem receitas prontas e verdades absolutas. Uri Gordon aponta a "experimentação perpétua" como forma de se esquivar dos "projetos unitários" e imutáveis.³¹ Para David Graeber, a experimentação representa o foco no "processo", não na verdade ideológica estabelecida de antemão.³² Preocupa-se "mais em criar do que em prever, praticando em vez de teorizar".³³ Por este motivo, Carlie Trott considera os espaços prefigurativos "laboratórios vivos de expressão social criativa e deliberada".³⁴

9) Epistemologia da política prefigurativa. Ao criar novas relações e processos políticos, a prefiguração desafia os conhecimentos estabelecidos a partir da construção de saberes plurais, vinculados ao cotidiano do movimento. Falamos da construção de novas epistemologias político-revolucionárias.³⁵ A julgar pelos conhecimentos produzidos na Alter-globalização, Marianne Maeckelbergh³⁶ destaca a base empírica, a partir da qual se "teoriza por meio da ação".

10) Prefiguração e tecnologias de comunicação. Obviamente, o mundo contemporâneo está imerso nas tecnologias digitais de comunicação que criam

²⁶ Raekstad, *Revolutionary practice*, p. 368.

²⁷ Breines, *Community and Organization*.

²⁸ Gravante, *Activismo de base prefigurativo*, p. 137.

²⁹ Yates, *Rethinking prefiguration*, p. 06.

³⁰ Trott, *Constructing Alternatives*, p. 277.

³¹ Gordon, *Anarchism reloaded*.

³² Graeber, *Fragments of an anarchist*, p. 85.

³³ Maeckelbergh, *Doing is believing*, p. 16.

³⁴ Trott, *Constructing Alternatives*, p. 277.

³⁵ Franks, *Prefiguration*.

³⁶ Maeckelbergh, *Doing is believing*, p. 03.

novas possibilidades de interação e partilha de informações. Para autores como Claudia Vilarreal,³⁷ as políticas prefigurativas são caracterizadas pela utilização desses potenciais de comunicação das redes sociais digitais. Considera-se aqui não o mero uso das tecnologias, mas sua influência na própria concepção do movimento prefigurativo, como a "conectividade" e a articulação em "redes". Na ausência de um poder centralizado, a conectividade extrapola o potencial de comunicação e simboliza a própria horizontalidade e união de movimentos: "As redes se expandem para fora por meio da conectividade entre diferentes centros, *clusters*, grupos e indivíduos (leia-se diferentes objetivos, táticas, ideologias, crenças e identidades)".³⁸

Estes aspectos mais marcantes das políticas prefigurativas compõem tão somente uma forma didática de compreensão, pois cada movimento particular conjuga essas características de maneira singular.

1.5. Críticas às políticas prefigurativas

As políticas prefigurativas são uma reação ao fracasso das lutas revolucionárias do passado a partir de "abordajes românticos, irracionais o utópicos", vocifera o cientista político cubano Samuel Farber.³⁹ Diversas outras críticas são dirigidas às políticas prefigurativas, como tentaremos sintetizar.

1) Prefiguração como rótulo. As políticas prefigurativas são utilizadas como categorias para classificar os "velhos" e os "novos" movimentos sociais, a "velha" e a "nova" esquerda. Para o antropólogo Guilherme Fians, a prefiguração pode servir como "um atalho para tipificar movimentos sociais" com prejuízo para as lutas sociais, pois "implica negligenciar as convergências e as coalizações que novas e velhas esquerdas muitas vezes buscam construir para enriquecer seus diálogos e suas lutas coletivas".⁴⁰

2) Imprecisão conceitual. Para o cientista político Benjamim Franks,⁴¹ o conceito de prefiguração é "vago" e/ou ambíguo: "não fica totalmente claro o que está sendo prenunciado: é principalmente um guia pragmático para a organização, uma epistemologia ou uma ética?". Destaca ser esta "confusão ou incoerência" inerente à "diversidade de formas prefigurativas" e "sua força e aplicabilidade a vários contextos diferentes".⁴²

3) Prefiguração impossível. Considerando que construímos a sociedade imersos em um contexto histórico capitalista que determina nossa perspectiva, não há como termos ideia de como será a vida em um futuro revolucionário. Logo, qualquer experiência prefigurativa é impraticável. Em outras palavras: "não é possível conhecer os valores e práticas de uma sociedade libertada em circunstâncias onde a opressão e a alienação capitalistas são generalizadas"⁴³. Samuel Farber menciona o exemplo concreto da autogestão de processos produtivos em meio ao competitivo mercado capitalista, levando as/os

³⁷ Vilarreal, *Movimientos sociales urbanos*.

³⁸ Maeckelbergh, *Doing is believing*, p. 15.

³⁹ Farber, *Reflexiones*, p. 86.

⁴⁰ Fians, *O que falar em esperanto*, p. 22.

⁴¹ Franks, *Prefiguration*, p. 30.

⁴² Franks, *Prefiguration*, p. 35.

⁴³ Franks, *Prefiguration*, p. 28.

trabalhadoras/es a vivenciarem um contexto bastante distinto do porvir revolucionário, razão pela qual "no pueden 'prefigurar' la sociedad futura".⁴⁴

4) Dificuldades de conciliar os meios e os fins. É preciso reproduzir algumas hierarquias capitalistas para superá-las, sendo assim, os meios necessários para concretizar a revolução são distintos dos fins igualitários da sociedade futura.⁴⁵ A partir desse argumento leninista, pode-se considerar a prefiguração não apenas ineficaz, mas até "contra-revolucionária".⁴⁶ Já Luke Yates considera inadequada e mesmo "enganosa" a equivalência entre meios e fins, pela falta de clareza das/os ativistas sobre os objetivos almejados e pela variedade de práticas que não estão necessariamente conectadas a fins específicos.⁴⁷ Por fim, Marianne Maeckelbergh considera o "processo" como fundamento da política prefigurativa, pois a dinâmica dos movimentos sociais envolve múltiplos objetivos futuros vistos de variadas perspectivas, mutáveis na dinâmica de luta social.⁴⁸

5) Subestimação do Estado. Em sua ênfase anti-institucional, as políticas prefigurativas subestimam a importância do poder do Estado, seja como agente repressivo de práticas subversivas, seja como esfera relevante para o fortalecimento do processo revolucionário.⁴⁹

6) Limites da democracia direta. Para Samuel Farber, as políticas prefigurativas possuem uma visão muito estreita de democracia, pois a participação direta é viável apenas em pequenos coletivos, sendo irrealizável na sociedade como um todo – na qual é necessária a representatividade política e, com ela, a hierarquia.⁵⁰ Em outras palavras, "modos horizontais de organização são impossíveis ou impraticáveis para sociedades modernas complexas".⁵¹

7) Localismo e particularismo. A crítica sobre os limites da democracia direta está ligada à ideia de que o combate a uma sociedade com o poder globalizado exige movimentos com características igualmente internacionais, distintos do limite local de muitas políticas prefigurativas.⁵²

8) Presenteísmo. Para Uri Gordon, o foco no aqui e agora é uma concepção conveniente diante das incertezas de se construir um futuro para as próximas gerações. Apostando em perspectivas de curto prazo, "o presentismo cobre uma relutância em confrontar a promessa ausente de realização revolucionária".⁵³

9) Falsa segurança emocional. Frankie Heines⁵⁴ lança mão do conceito de "melancolia de esquerda" (de Walter Benjamin) para compreender as políticas prefigurativas como apego a um futuro revolucionário ilusório, com dificuldade para lidar com as limitações reais que obstruem perspectivas utópicas. Tal visão pode ser aproximada da perspectiva de Uri Gordon sobre as políticas prefigurativas como uma defesa afetiva à insegurança com relação ao futuro carregado de ansiedade e

⁴⁴ Farber, *Reflexiones*, p. 80.

⁴⁵ Franks, *Prefiguration*, p. 28.

⁴⁶ Franks, *Prefiguration*, p. 36.

⁴⁷ Yates, *Rethinking prefiguration*, p. 15.

⁴⁸ Maeckelbergh, *Doing is believing*, p. 12.

⁴⁹ Farber, *Reflexiones*.

⁵⁰ Farber, *Reflexiones*, p. 74.

⁵¹ Raekstad, *Revolutionary practice*, p. 368.

⁵² Farber, *Reflexiones*, p. 72.

⁵³ Gordon, *Política prefigurativa*, p. 15.

⁵⁴ Heines, *Against prefiguration*, p. 13.

catástrofe, pois "a linguagem prefigurativa pode oferecer um falso conforto na ausência de promessa revolucionária".⁵⁵

A partir das características e críticas relacionadas às políticas prefigurativas, podemos avaliar seus limites e possibilidades na prática revolucionária. Tal avaliação, entretanto, depende de uma compreensão das políticas prefigurativas no interior das contradições de seu contexto histórico e cultural contingente. Não à toa, na mesma época em que as políticas prefigurativas foram formuladas cientificamente, parte da nova esquerda também se dedicava à reflexão sobre as mudanças da vida contemporânea a partir do conceito, não menos problemático, de pós-modernidade.

2. Condição pós-moderna

Pós-modernidade é um conceito que pretende compreender a realidade contemporânea, com características distintas do período moderno. Trata-se do que Fredric Jameson⁵⁶ designou como "uma tentativa de pensar historicamente o presente em uma época". Controverso, complexo e multifacetado, tal conceito é palco de amplo debate científico que foge de nossos propósitos. A escolha pelos primeiros autores a conceituar a pós-modernidade se dá por serem contemporâneos dos formuladores da prefiguração em política. Nesse sentido, cabe a questão: quais as relações entre as teorias da pós-modernidade e as políticas prefigurativas? Ou, mais especificamente, alguns aspectos centrais do contexto histórico pós-moderno podem auxiliar na compreensão das características da prefiguração?

2.1. O relato universal *versus* a pluralidade de narrativas

No ano de 1979, em conferência intitulada *A Condição pós-moderna*, Jean-François Lyotard analisa a legitimidade dos saberes no contexto da sociedade informatizada. Considerando o estatuto de verdade do discurso científico, em termos epistemológicos e de "poder sociopolítico", o filósofo francês profetiza o fim das metanarrativas modernas ou a "decomposição dos grandes Relatos".⁵⁷ Isto significa a perda de credibilidade na ciência como "verdade unitária e totalizante".⁵⁸ Proliferam-se, assim, narrativas heterogêneas, caracterizadas por uma "multiplicidade de enunciados" e "pluralidade de jogos de linguagem".⁵⁹

A modernidade aspirava a uma verdade universal, mormente relacionada à razão científica. Essa "metanarrativa" trancafiava em uma totalidade as diversas formas de saber. Ao homogeneizar as diferenças e normalizar as dissidências, Jean-François Lyotard destaca o "imperialismo" e o autoritarismo dessa pretensa universalidade moderna.

Em detrimento da primazia de grandes relatos universais, a condição pós-moderna é caracterizada pela multiplicação de narrativas plurais, legitimadas em

⁵⁵ Gordon, *Política prefigurativa*, p. 19.

⁵⁶ Jameson, *A lógica cultura do capitalismo tardio*, p. 13.

⁵⁷ Lyotard, *A condição pós-moderna*, p. 28.

⁵⁸ Lyotard, *A condição pós-moderna*, p. 22.

⁵⁹ Lyotard, *A condição pós-moderna*, p. 38.

contextos específicos, sem pretensão de representar verdade única e válida para todas/es/os. Poderíamos pensar que a pluralidade de ideologias, práticas e objetivos das políticas prefigurativas são formas destituíntes da grande narrativa da revolução moderna universal?

2.2. Unidade & diversidade

O grande relato universal pressupunha uma unidade homogênea a partir da generalização das diferenças. No leito de Procusto da modernidade, toda diversidade era abolida por um padrão uniforme totalitário. Conforme nota Fredric Jameson, a pós-modernidade salienta a diferença e a heterogeneidade contra qualquer forma de unificação.⁶⁰

Do ponto de vista político, a vanguarda da classe trabalhadora, organizada a partir dos partidos revolucionários, simbolizava uma unidade de luta, fragmentada na década de 1960 a partir da proliferação de diversos movimentos sociais – feministas, antirracistas, ambientalistas, LGBTQIAPN+, etc. A primazia da esfera econômica cede espaço à reflexão sobre a variedade das formas de dominação.

Ao criticar a unidade e disciplina dos partidos da classe trabalhadora, as políticas prefigurativas poderiam representar essa diversidade de lutas típicas da pós-modernidade?

2.3. O global e o local

A modernidade europeia era o centro do mundo: a civilização mais avançada socialmente e a que cabia a evolução geral da humanidade. Esse discurso colonizador falacioso transferia para o âmbito global toda e qualquer verdade ou tecnologia inventada no Hemisfério Norte. O eurocentrismo do homem-branco-cis-hetero-cristão como sinônimo do “homem” (no sentido de humanidade) dá pistas dessa metanarrativa colonialista — não à toa, os revolucionários de 1789 formularam uma tal “Declaração dos Direitos Universais do Homem e do Cidadão”.

Os projetos políticos revolucionários, formulados por homens brancos europeus, também tinham uma pretensão “internacional” — como revela a Associação Internacional dos Trabalhadores, composta unicamente por países europeus que almejavam uma revolução global, a despeito dos saberes e fazeres dos povos do Hemisfério Sul. Obviamente, qualquer verdade europeia era prontamente generalizada para todo o mundo, negligenciando a diversidade das culturas locais.

Por conseguinte, a pós-modernidade é caracterizada pela pluralidade de narrativas legitimadas regionalmente ou localmente – de qualquer forma, em contextos sociais específicos, sem aspiração de alçar o estatuto de verdade universal internacionalmente válida. A frequente atuação local ou regional das políticas prefigurativas responderia a essa característica geográfica pós-moderna? Seriam ações políticas predominantemente *tópicas* (localizadas), não *utópicas* (idealizadas)?

⁶⁰ Jameson, *A lógica cultura do capitalismo tardio*, p. 57.

2.4. Presente perpétuo versus futuro utópico: compressão do espaço-tempo

A perda da historicidade é a principal característica da pós-modernidade, de acordo com Fredric Jameson. A continuidade temporal entre passado, presente e futuro sofre uma ruptura vivenciada como crise da historicidade, caracterizada pela "amnésia histórica" de um "presente perpétuo".⁶¹ Trata-se de temporalidades imediatas e emergenciais assombradas pelo amontoado de fragmentos heterogêneos instantâneos. O encadeamento de significações passadas que auxilia na compreensão do presente sofre um revés, fazendo a experiência pós-moderna revelar sua "esquizofrenia": "uma série de puros presentes, não relacionados no tempo".⁶²

Tendo como ponto de partida a experiência no tempo e no espaço como fundamentais para a experiência humana, o geógrafo britânico David Harvey entende a pós-modernidade como "compressão espaço-tempo". Por um lado, opera a lógica da aceleração do tempo pautada na instantaneidade — o "*just in time*" ("momento certo") da eficiência produtiva e o "*fast-food*" ("comida rápida") são exemplos cotidianos do imperativo do imediato. É a primazia do agora absoluto. Por outro lado, ocorre a abolição das distâncias pela velocidade do tempo, que gera o bombardeamento de signos em espaços específicos. David Harvey nota o acirramento de disputas geográficas e discursivas sobre espaços urbanos, como locais específicos em combate. São pequenos palcos locais de disputas econômicas e políticas globais.⁶³ Os movimentos de ocupação certamente exacerbam a batalha por áreas físicas e simbólicas na arena política. No limite, a compressão do espaço e do tempo resulta em um categórico aqui e agora de enfrentamentos políticos.

Dessa forma, vivemos comprimidos (estreitados) em um presente perpétuo, apartados do passado e afastados do futuro, em disputas por espaços políticos de resistência. Obviamente, este imediatismo pós-moderno é antípoda de planos a longo prazo. A urgência de um presente que se esgota em suas incertezas desencoraja a projeção de sociedades revolucionárias em um futuro utópico.

A ênfase no aqui e agora, típica de muitas definições das políticas prefigurativas, refletiria essa instantaneidade pós-moderna? O acento no cotidiano vivido revela a dificuldade de apostar em um futuro idealizado?

2.5. Fim das utopias

O presente eternamente provisório não cria apenas uma fissura com o passado, mas também com o futuro. Por esta razão, o período da pós-modernidade decretou o fim das ideologias revolucionárias. Fredric Jameson, contudo, discorda dessa afirmação, pois observa que "as representações utópicas tiveram um extraordinário *revival* nos anos 60".⁶⁴ O que explicaria essa ânsia pela revolução utópica em pleno período de descontinuidade histórica?

Para Jameson, o presente perpétuo é experimentado como sensação de perda do passado e do futuro ou "grande angústia da morte do moderno"⁶⁵ –

⁶¹ Jameson, *A lógica cultura do capitalismo tardio*, p. 186.

⁶² Jameson, *A lógica cultura do capitalismo tardio*, p. 53.

⁶³ Harvey, *Condição pós-moderna*, p. 265.

⁶⁴ Jameson, *A lógica cultura do capitalismo tardio*, p. 19.

⁶⁵ Jameson, *A lógica cultura do capitalismo tardio*, p. 173.

momento em que se tinha uma impressão de segurança no porvir. Daí advém uma "perspectiva nostálgica e regressiva" das temporalidades seguras da modernidade. Contudo, subsumidos no presente, limitamo-nos a "imitar" o passado a partir de um vazio de sentido, em um processo de "colagem" ou "pastiche": a invenção do passado e do futuro como caricaturas estereotipadas ou "canibalização aleatória".⁶⁶ Como nostalgia superficial e angustiada, as utopias pós-modernas seriam meros plágios artificiais de um saudoso passado revolucionário obstruído pela amnésia histórica.

Seriam as imprecisas revoluções prefigurativas triviais nostalgias do passado fracassado da esquerda? O aqui agora da prefiguração seria um sinal evidente de um presente perpétuo que se impõe politicamente?

2.6. Privatização do público e publicação do privado

Richard Sennett, na obra *O Declínio do homem público: as tiranias da intimidade*, demonstra o quanto o "culto à personalidade" invade o espaço público na modernidade capitalista.⁶⁷ Publicado originalmente em 1977, o livro destaca a primazia dos interesses pessoais em detrimento dos debates coletivos, como motivo de esvaziamento da esfera pública. Embora Richard Sennett investigue a formação da modernidade, suas ideias estão inseridas no ambiente da nova esquerda estadunidense da década de 1970 e podem contribuir na reflexão sobre o mundo pós-moderno.

O mesmo processo que privatiza o público torna público o privado. Em outras palavras, no instante em que o debate público é dominado pela intimidade de celebridades, tais personalidades são publicamente expostas de forma compulsória. São as tiranias da intimidade. O "mundo.com" é testemunha da superexposição das privacidades, de maneira tão fugaz quanto ridícula. Desvia-se o debate do interesse público ao focar em especificidades supérfluas das vidas individuais. A privatização de bens públicos ou a redução neoliberal do controle do Estado sobre a economia são facetas contemporâneas desse assalto do público por interesses privados.

De qualquer forma, embaralham-se as fronteiras entre público e privado ou entre interesses coletivos e pessoais. A política prefigurativa como estilo de vida reflete essa fusão entre público e privado?

3. Políticas prefigurativas: revolução (im)possível na pós-modernidade

Ao recusar uma revolução universal em um futuro utópico, conduzida hierarquicamente pela unidade de uma instituição política burocrática, as políticas prefigurativas destoam de uma metanarrativa moderna. Por outro lado, ao experimentarem no cotidiano práticas contingentes de transformação social, é verossímil supor que incorporem características de seu contexto pós-moderno imediato. Quais as interfaces entre as políticas prefigurativas e a pós-modernidade?

⁶⁶ Jameson, *A lógica cultura do capitalismo tardio*, p. 45.

⁶⁷ Sennett, *O declínio do homem público*.

3.1. Pluralidade das políticas prefigurativas

A modernidade prescreveu verdades universais totalitárias, em cuja unidade pretendiam normalizar ou aniquilar as diferenças. São grandes narrativas sobre o gênero humano, com validade global, que solapavam a diversidade de subjetividades e os contextos regionais específicos. O dogmatismo do partido de vanguarda e sua predestinação dialética na salvação da humanidade refletem essa perspectiva.

As políticas prefigurativas, ao contrário, podem ser compreendidas a partir da heterogeneidade de narrativas características da pós-modernidade. Falamos da convivência de ideologias políticas heterogêneas e do incentivo à variedade de perspectivas individuais. Além da pluralidade epistemológica, diversas/os autoras/es destacam a multiplicidade de objetivos e a variedade de práticas.⁶⁸ São movimentos que incluem “o maior número possível de vozes e objetivos”.⁶⁹ Trata-se de uma colcha de retalhos com tamanhos, cores e texturas diversas a rasgar os tecidos inconsúteis da modernidade.

3.2. Diversidade de lutas prefigurativas

A pluralidade é mais explícita na união de distintas bandeiras de luta — feministas, antirracistas, ambientalistas, LGBTQIAPN+, alimentares, midiáticas, etc. A unidade da classe trabalhadora se dissolve e a questão econômica é ampliada para outras tantas formas de dominação⁷⁰ — como o racismo e o patriarcado.

Trata-se daquilo que Hernán Ouviaña nomeia como “sujeito múltiple”: composto por uma variedade de “sujeitos en lucha” e “habitado por la diversidad”.⁷¹ Igualmente, Marianne Maeckelbergh destaca que a “horizontalidade se torna um modo através do qual a diversidade vive”, com a inclusão de “diferentes centros, *clusters*, grupos e indivíduos (leia-se diferentes objetivos, táticas, ideologias, crenças e identidades)”.⁷²

Tal diversidade nas políticas prefigurativas é mais uma faceta da incorporação da pluralidade de narrativas que compõe o que se convencionou designar como pós-modernidade.

3.3. Relatividade regional e a micropolítica da vida cotidiana

Distintas do global ou geral, espaços homogêneos típicos da universalidade, as políticas prefigurativas privilegiam lutas contingentes, devidamente inseridas em contextos sociais e culturais específicos. Em detrimento da dimensão macrossocial, enfatiza-se o micropolítico.

Tommaso Gravante salienta a importância da identidade local/territorial nas lutas prefigurativas: espaços sociais em que se convive e se compartilha crenças e

⁶⁸ Yates, *Rethinking prefiguration*, p. 13.

⁶⁹ Maeckelbergh, *Doing is believing*, p. 02.

⁷⁰ Fians, *O que falar em esperanto*, p. 04.

⁷¹ Ouviaña, *La política prefigurativa*, p. 94.

⁷² Maeckelbergh, *Doing is believing*, p. 15.

vínculos afetivos.⁷³ Trata-se de uma política enraizada nos territórios em que se constrói.⁷⁴

Essa abordagem local, visível nos movimentos prefigurativos de ocupação de espaços públicos, implica uma grande variedade de políticas, pois “serão diferentes em cada contexto” ou “diferentes em todos os lugares”.⁷⁵ O contexto micropolítico, contudo, não se refere apenas a uma escala espacial (em lugares específicos), mas ao tempo da convivência cotidiana.

Em detrimento das mudanças amplas no contexto macrossocial, em especial de instituições centrais como o Estado, as políticas prefigurativas se concentram nas relações sociais mais imediatas no cotidiano. Claudia Vilarreal pondera que a organização de “pequenas células” é fundamental para a horizontalidade democrática da prefiguração.⁷⁶

Certamente por influência de Michel Foucault, o micropolítico se refere às relações de poder que constituem as subjetividades e suas interações, além de proporcionar a “experimentação e a construção de modos ‘alternativos’ de viver e se relacionar”.⁷⁷

Neste nível mais próximo da intimidade, observa-se a politização da vida por meio da (con)fusão entre o público e o privado. No âmbito micropolítico da convivência, “el proceso de politización de la vida cotidiana” inclui intimidade, cuidado, autoestima e as emoções pessoais, etc.⁷⁸ Trata-se de afetos que a modernidade se esforçava por encarcerar nos espaços privados.

Um exemplo ilustrativo é fornecido por Luke Yates, em seu estudo sobre centros sociais nos arredores de Barcelona, nos quais se discutia a divisão igualitária do trabalho doméstico entre gêneros.⁷⁹ Trata-se de uma questão íntima das famílias que se reveste de grande importância política na igualdade entre gêneros – pauta fundamental no mundo contemporâneo.

Tais questões encontram desconcertante semelhança com práticas neoliberais de privatização de bens públicos. Igualmente, a rejeição à intervenção estatal, típica de muitas experiências prefigurativas, assemelha-se ao Estado mínimo neoliberal e à precarização das políticas públicas, com vistas a facilitar os interesses particulares de agentes do mercado capitalista.

Carlie Trott, por exemplo, diferencia as “políticas de demanda” (que esperam as soluções do Estado) das “políticas de ato”, que criam alternativas com suas próprias possibilidades.⁸⁰ Tal proposta é radicalmente oposta àquela dos revolucionários que viam no Estado de Bem-Estar Social uma possibilidade de políticas públicas equitativas e melhoria das condições de vida da classe trabalhadora. A rejeição prefigurativa do Estado e o lema “faça você mesmo” são a resistência possível em tempos de neoliberais, nos quais há muito pouco a se esperar do Estado em termos de efetivação dos direitos fundamentais.

⁷³ Gravante, *Activismo de base prefigurativo*, p. 144.

⁷⁴ Ouviaña, *La política prefigurativa*, p. 78.

⁷⁵ Maeckelbergh, *Doing is believing*, p. 13.

⁷⁶ Vilarreal, *Movimientos sociales urbanos*, p. 37.

⁷⁷ Yates, *Rethinking prefiguration*, p. 02.

⁷⁸ Gravante, *Activismo de base prefigurativo*, p. 139.

⁷⁹ Yates, *Rethinking prefiguration*.

⁸⁰ Trott, *Constructing Alternatives*, p. 266.

Obviamente, o teor crítico e revolucionário das políticas prefigurativas não pactua com essas práticas neoliberais, haja vista a importância que o movimento alter-globalização possui nestas lutas sociais. Contudo, pode-se supor que apenas em um contexto pós-moderno de privatização do espaço público a política como um estilo de vida pessoal é plausível.

3.4. Imediatismo e dilemas da (u)topia

O imediatismo pós-moderno está profundamente conectado ao aqui agora da revolução prefigurativa. David Graeber afirma: "Uma coisa é dizer: 'Outro mundo é possível'. Outra é vivenciá-lo, ainda que momentaneamente".⁸¹ Essa revolução provisória e instantânea, sem memória nem espera, é uma expressão típica do presente perpétuo pós-moderno. Reforça essa análise a dificuldade de formulação de objetivos utópicos de longo prazo em muitas experiências prefigurativas. Da mesma forma, pode-se pensar que a política prefigurativa é a revolução que resta diante da melancolia da esquerda e das incertezas nas perspectivas radicais em tempos neoliberais de mercantilização da vida. Se oferece um certo conforto, tal esperança revolucionária se coloca em duro confronto com uma realidade adversa em que o eterno presente torna qualquer futuro precariamente provisório.

Conclusões

Procuramos compreender as políticas prefigurativas a partir de sua inserção no contexto histórico pós-moderno. Verificou-se como o imperativo do presente, o embaralhamento entre o público e o privado e a descontinuidade histórica com o futuro podem auxiliar na análise das características das prefigurações e suas revoluções aqui e agora. Não à toa, a compressão pós-moderna do espaço/tempo se define exatamente em um aqui e agora que limita a existência — o mesmo aqui e agora que constitui a máxima da revolução prefigurativa.

Políticas prefigurativas e pós-modernidade são conceitos que fermentaram nas mesmas décadas de 1970 e 1980 em que se cogitou o "fim das utopias", pretensamente materializado com a queda do muro de Berlin, em 1989. Não tardou para a direita neoliberal decretar o fim das ideologias revolucionárias, como na frase de uma de suas apologistas: "Não há alternativa ao capitalismo" [*There Is No Alternative*].

Parodiando esta frase de Margaret Thatcher, Fredric Jameson pode escrever, em 2005, "não há alternativa à Utopia", saudando os movimentos radicais do início do século e seu desejo revolucionário.⁸² Neste contexto pós-moderno, as políticas prefigurativas parecem inaugurar um novo ciclo de utopias. Ainda que imediatistas ou localizadas, tais vivências revolucionárias mantêm vivas as (im)possibilidades de uma sociedade construída a partir da igualdade, liberdade e diversidade.

⁸¹ Graeber, *The New Anarchists*.

⁸² Jameson, *Archaeologies of the future*, p. xii.

Referências

- BOGGS, Carl. *Marxism, Prefigurative communism, and the problem of workers' control*. 1977. Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/carl-boggs-marxism-prefigurative-communism-and-the-problem-of-workers-control>. Acesso em: 19 abr. 2025.
- BREINES, Wini. Community and Organization: the New Left and Michels' "Iron Law". *Social Problems*, v. 27, n. 4, pp. 419-429, 1980. DOI: <https://doi.org/10.2307/800170>.
- CLARKE, David; DRURY, John. Emergent prefigurative politics and social psychological processes: a systematic review and research agenda. *Journal of Community & Applied Social Psychology*, n. 35, pp. 01-17, 2025, e70040. DOI: <https://doi.org/10.1002/casp.70040>.
- FARBER, Samuel. Reflexiones sobre la política prefigurativa. *Nueva Sociedad*, n. 251, pp. 70-86, 2014.
- FIANS, Guilherme. O que falar em esperanto quer dizer: revisitando políticas prefigurativas, movimentos sociais e as novas esquerdas. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v. 29, n. 1, pp. 01-31, 2023. DOI: <http://doi.org/10.1590/1678-49442023v29n1e2023002.pt>
- FRANKS, Benjamim. Prefiguration. In: FRANKS, Benjamin; JUN, Nathan; WILLIAMS, Leonard Williams (orgs.). *Anarchism: a conceptual approach*. New York/London: Routledge, pp. 28-43, 2018.
- GORDON, Uri. Anarchism reloaded. *Journal of Political Ideologies*, v. 12, 2007. DOI: 10.1080/13569310601095598. Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/uri-gordon-anarchism-reloaded> Acesso em: 19 abr. 2025.
- GORDON, Uri. Política prefigurativa, catástrofe e esperança. *Revista de Estudos Libertários*, Universidade Federal do Rio de Janeiro, v. 4, n. 11, pp. 07-26, 2022.
- GRAEBER, David. *Fragments of an anarchist anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2004.
- GRAEBER, David. The New Anarchists. *New Left Review*, n. 13, 2002. Disponível em: <https://newleftreview.org/issues/ii13/articles/david-graeber-the-new-anarchists>. Acesso em 19 abr. 2025.
- GRAVANTE, Tommaso. Activismo de base prefigurativo y futuros alternativos: una propuesta de análisis. *Andamios*, v. 20, n. 51, pp. 133-166, 2023. DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i51.972>.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1992.
- HINES, Frankie. Against prefiguration: an anarchist iconoclasm. *Anarchist Studies*, v. 31, n. 1, pp. 25-45, 2023. DOI: 10.3898/AS.31.1.02.
- JAMESON, Fredric. *A lógica cultura do capitalismo tardio*. 2. ed. Trad. Maria Elisa Cevalco. São Paulo: Ática, 1997.
- JAMESON, Fredric. *Archaeologies of the future: the desire called utopia and other science fictions*. London/New York: Verso, 2005.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 12. ed. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 1979/2009.

MAECKELBERGH, Marianne. Doing is believing: prefiguration as strategic practice in the Alterglobalization. *Social Movement Studies*, v. 10, n. 1, pp. 01-20, 2011. DOI: 10.1080/14742837.2011.545223.

OUVIÑA, Hernán. La política prefigurativa de los movimientos populares en América Latina: hacia una nueva matriz de intelección para las ciencias sociales. *Acta Sociológica*, n. 62, pp. 77-104, 2013.

RAEKSTAD, Paul Raekstad; GRADIN, Sofia. *Prefigurative politics: building tomorrow today*. Cambridge/ Medford: Polity Press, 2020.

RAEKSTAD, Paul; DAHL, Eivind. *What is Prefigurative Politics? how large scale social change happens*. 2020. Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/paul-raekstad-and-eivind-dahl-prefigurative-politics>. Acesso em: 19 mar. 2025.

RAEKSTAD, Paul. Revolutionary practice and prefigurative politics: a clarification and defense. *Constellations*, n. 25, pp. 359-372, 2018.

REBELO, Dora; MALAFAIA, Carla; FERNANDES-JESUS, Maria. Prefigurative politics and cultures of care in the portuguese youth Climate Strike Movement during School Occupations. *Partecipazione e conflitto*, v. 18, n. 1, pp. 45-60, 2025. DOI: 10.1285/i20356609v18i1p45.

SENNETT, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. Trad. Lygia Araújo Watanabe. Rio de Janeiro: Record, 2015.

SITRIN, Marina. *Anarchism and the newest social movements*. 2019. Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/marina-sitrin-anarchism-and-the-newest-social-movements>. Acesso em: 19 mar. 2025.

SKYER, Robin; ROTH, Silke; REED, Elizabeth. Mutual aid as prefigurative politics: beyond anarchism. *Sociology Compass*, n. 19, pp. 01-09, 2025. DOI: <https://doi.org/10.1111/soc4.7003>.

TROTT, Carlie. Constructing Alternatives: Envisioning a Critical Psychology of Prefigurative Politics. *Journal of Social and Political Psychology*, London, v. 4, n. 1, pp. 266-285, 2016. DOI: 10.5964/jspp.v4i1.520.

VILARREAL, Claudia Carolina Z. Movimientos sociales urbanos en la Ciudad de México en el siglo XXI: ¿Activismo encauzado al derecho versus acción prefigurativa?. *Desacatos*, n. 61, pp. 22-39, 2019.

YATES, Luke. Rethinking prefiguration: alternatives, micropolitics and goals in social movements. *Social Movement Studies*, v. 14, n.1, pp. 01-21, 2015. DOI: 10.1080/14742837.2013.870883.



Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

ENSAIOS

UIVOS PARA SANGUINETTI: DO TERRORISMO DE ESTADO AO DESPOTISMO OCIDENTAL

*HOWLS FOR SANGUINETTI: FROM STATE TERRORISM TO WESTERN DESPOTISM**AULLIDOS PARA SANGUINETTI: DEL TERRORISMO DE ESTADO AL DESPOTISMO OCCIDENTAL*Erick Quintas Corrêa Universidade Estadual Paulista - Faculdade de Ciências e Letras,
Campus de Araraquara (UNESP/FCLAr), Araraquara, SP, Brasil

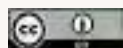
Submetido em: 08/10/2025

Aceito em: 21/10/2025

Publicado em: 28/10/2025

Como citar: CORRÊA, Erick. Uivos para Sanguinetti: do terrorismo de Estado ao despotismo ocidental. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e62260, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.62260

Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Erick Corrêa é Doutor (2021) em Ciências Sociais pela Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista, campus de Araraquara (UNESP/FCLAr), São Paulo, Brasil. Professor de sociologia, co-organizador dos livros *68: como incendiar um país* (Veneta, 2018) e *Insurgência Viral: autodefesa sanitária e despotismo ocidental* (Veneta, 2020). Autor do livro *O último Debord: 1984-1994* (Sobinfluência, 2024). Colabora com artigos, ensaios e traduções para publicações nacionais e internacionais.

Resumo

A trajetória de Gianfranco Sanguinetti (1948–2025), proeminente membro da Internacional Situacionista (IS), foi marcada por uma intransigente crítica à sociedade do espetáculo. Sua intervenção mais notável foi a “operação Censor” (1975). Usando o método da “impostura subversiva”, Sanguinetti publicou um panfleto anônimo que expôs o emprego, pelos serviços de inteligência do Estado italiano, do terrorismo de “bandeira falsa” na repressão ao “outono quente” de 1969. Essa denúncia foi posteriormente retomada em seu polêmico *Do terrorismo e do Estado* (1979), publicado após a derrota do movimento de 1977. Em seus anos finais, Sanguinetti voltou a publicar ensaios políticos na imprensa alternativa europeia, denunciando o surgimento de uma nova forma de dominação: o “despotismo ocidental”, originado a partir da dissolução da URSS e da simultânea morte do Estado de direito nos países ocidentais.

Palavras-chave

Terrorismo de Estado; despotismo ocidental; sociedade do espetáculo; Internacional Situacionista.

Abstract

The life of Gianfranco Sanguinetti (1948–2025), a prominent member of the Situationist International (SI), was marked by uncompromising criticism of the society of the spectacle. His most notable intervention was “Operation Censor” (1975). Using the method of “subversive imposture,” Sanguinetti published an anonymous pamphlet exposing the Italian state intelligence services use of “false flag” terrorism in the repression of the “hot autumn” of 1969. This denunciation was later taken up again in his polemical *On Terrorism and the State* (1979), published after the defeat of the 1977 movement. In his final years, Sanguinetti returned to publishing political essays in the European alternative press, denouncing the emergence of a new form of domination: “Western despotism,” originating from the dissolution of the USSR and the simultaneous death of the constitutional state in Western countries.

Keywords

State terrorism; Western despotism; society of the spectacle; Situationist International.

Resumen

La trayectoria de Gianfranco Sanguinetti (1948-2025), destacado miembro de la Internacional Situacionista (IS), estuvo marcada por una crítica intransigente a la sociedad del espectáculo. Su intervención más notable fue la «operación Censor» (1975). Utilizando el método de la «impostura subversiva», Sanguinetti publicó un panfleto anónimo que denunciaba el uso, por parte de los servicios de inteligencia del Estado italiano, del terrorismo de «bandera falsa» en la represión del «otoño caliente» de 1969. Esta denuncia fue posteriormente retomada en su polémico libro *Del terrorismo y del Estado* (1979), publicado tras la derrota del movimiento de 1977. En sus últimos años, Sanguinetti volvió a publicar ensayos políticos en la prensa alternativa europea, denunciando el surgimiento de una nueva forma de dominación: el «despotismo occidental», originado a partir de la disolución de la URSS y la simultánea muerte del Estado de derecho en los países occidentales.

Palabras clave

Terrorismo de Estado; despotismo occidental; sociedad del espectáculo; Internacional Situacionista.

Introdução

O pensamento radical perdeu uma de suas vozes mais corrosivas. Gianfranco Sanguinetti, membro lendário da Internacional Situacionista (IS) e implacável crítico da sociedade do espetáculo, faleceu em Praga no dia 3 de outubro, aos 77 anos. Figura fundamental nos debates políticos e estéticos que marcaram a geração de 1968, Sanguinetti foi não apenas um teórico incômodo ao poder, mas também um escritor de rara precisão e ironia, cuja obra desafiou simultaneamente o Estado italiano e alguns movimentos revolucionários de sua época. Sua trajetória, marcada por um intransigente compromisso com o trabalho desmistificador do negativo, deixa um legado que continua a interpelar, ética e politicamente, todas as formas de indulgência com a "mentira generalizada" que estrutura o mundo do espetáculo descriptografado pelos situacionistas.

Nascido em 1948 na Suíça, Gianfranco era filho de Teresa Mattei e Bruno Sanguinetti, ambos ativos *partigianos* da Resistência antifascista na Itália. Teresa, pedagoga de formação, foi eleita para a Assembleia Constituinte pelo Partido Comunista Italiano (PCI) em 1946. Seu pai, Bruno, era de origem judaica e filho de um grande proprietário da indústria alimentícia. Intelectual especialista em literatura francesa, com formação em engenharia e física, ele ajudou a fundar o Gruppo Antifascista Romano e se tornou um dos principais financiadores do PCI durante a Resistência.¹

Desde muito cedo, a vida de Gianfranco parece ter vagueado pela "circunferência do tempo rumo ao centro da oportunidade" de que falava Baltasar Gracián.² Sua formação política e cultural se deu entre o final da Resistência antifascista — na qual seus pais foram protagonistas — e o retorno das lutas operárias e estudantis do "outono quente" de 1969. Este novo ciclo recolocava em jogo as aspirações revolucionárias adormecidas desde o *biennio rosso* (biênio vermelho) de 1919-1920 e que, por ironia das novas circunstâncias, levariam o jovem Sanguinetti — então com vinte anos — a uma ruptura radicalmente à esquerda do antifascismo comunista da geração de seus pais.

1. Os anos pré-situacionistas

Ainda muito jovem, Gianfranco já compreendia as novas formas assumidas pela luta de classes em sua época. Essas transformações eram moldadas não apenas pela crise da sociedade burguesa e do capitalismo italiano no pós-guerra, mas, sobretudo, pela emergência de um novo proletariado. Precarizado e desligado dos interesses diretos da produção, esse grupo começava a ameaçar a posição dominante do operariado industrial como o sujeito revolucionário por excelência. Por essa via, era colocada em xeque a hegemonia dos comunistas à frente das organizações partidárias e sindicais operárias, bem como a própria ortodoxia marxista predominante, que privilegiava as lutas econômicas e políticas em detrimento dos aspectos socioculturais dos conflitos e das lutas sociais.

¹ Cf. Pacini, *Teresa Mattei*.

² Gracián, *Oráculo manual e arte de prudência*.

Atento à falência dos valores tradicionais, tanto burgueses quanto operários, Gianfranco passou a frequentar, por volta de 1966, as reuniões do *Gruppo 63* — um movimento de jovens escritores que rompia com os quadros acadêmicos do neorrealismo italiano por meio de uma apropriação experimental da linguagem. Inspirado pelo movimento pacifista *Green Wave* de Joan Baez nos Estados Unidos, pela contracultura *beatnik* e pelos *provos* holandeses, ele formou, junto a um grupo de jovens *hippies*, o homônimo italiano *Onda Verde*. Os *beatniks* milaneses defendiam pautas ligadas aos interesses da juventude, como a abolição do alistamento militar obrigatório, o direito ao aborto, ao divórcio e ao casamento homossexual. Seu campo de atuação eram os colégios secundaristas, e seus métodos, ocupações e *happenings* político-estéticos. Ao final de 1966, a aliança entre o *Onda Verde* e um grupo similar, denominado *Mondo Beat*, representaria um salto qualitativo rumo a formulações teóricas situacionistas. Quando a revista homônima editada por esse grupo teve seu último número publicado pela Feltrinelli — a maior editora de esquerda da Itália —, soaram os sinos da “recuperação”. Esse conceito, apropriado em leituras coletivas da revista *Internacional Situacionista*, impunha-se então como o antídoto à apropriação das lutas estudantis por sujeitos exteriores a elas.

Em 1967, Gianfranco e outros colegas secundaristas — entre eles Claudio Pavan e Paolo Salvadori, futuros membros da IS — juntaram-se ao projeto da revista *S*. Essa publicação, iniciativa do professor milanês Carlo Oliva, propunha renovar o marxismo economicista predominante nas esquerdas partidárias. Foi por meio da *S* que a teoria situacionista chegou às universidades italianas, difundindo-se no contexto do amplo movimento de ocupações universitárias que eclodiu em Turim no final daquele ano e se espalhou por outras cidades. Impulsionada pelo Maio de 68, a contestação social na Itália arrastou-se por uma década, ficando conhecida na França como o *Mai rampant* (maio rastejante). Embora a revista da IS ainda não contasse com mais de vinte assinantes em todo o país, sua teoria, ainda assim, repercutiu intensamente no meio estudantil secundarista e universitário italiano.³

2. Os anos situacionistas

Ao final do outono de 1968, o grupo de Gianfranco redigiu *Dialectica della putrefazione e del superamento*, uma análise do movimento estudantil fortemente influenciada pela teoria situacionista, além das teses conselhistas da esquerda germano-holandesa da primeira metade do século XX (Pannekoek, Gorter e outros). Enquanto, na França, o movimento revolucionário era derrotado pelo impacto dos “acordos de Grenelle”, a Itália caminhava para uma situação de crise revolucionária. No momento em que os situacionistas franceses elaboravam um balanço da crise de maio-junho de 1968 e se engajavam em um debate sobre organização e sobre o papel da IS nas lutas futuras, Sanguinetti, Pavan e Salvadori estabeleceram contato com a seção francesa da organização, então dirigida por Guy Debord. Foi assim que se constituiu a seção italiana, ainda que composta apenas pelos três membros milaneses.⁴ O primeiro — e único — número da revista *Internazionale Situazionista*

³ Cf. Amorós, *Brève histoire de la section italienne de l'Internationale Situationniste*.

⁴ Lembre-se que a IS foi fundada em 27 de julho de 1957 na Itália (Conferência de Cosio d'Arroscia), contando desde o início com a figura vanguardista do artista plástico italiano Pinot-Gallizio (inventor da “pintura industrial”), que mais

foi publicado em julho de 1969. O material impressionou os membros da seção francesa, sobretudo Debord, que na ocasião escreveu: "Não creio que algo tão poderoso tenha sido escrito na Itália desde Maquiavel".⁵

Gianfranco possuía a visão mais lúcida e o repertório teórico mais sólido entre os jovens membros da seção italiana, que, em sua pequena tendência, também acolheria o venezuelano Eduardo Rothe, o único sul-americano a integrar a IS. A intensificação das lutas operárias entre 1968 e 1969 — marcada por greves antissindicaís na FIAT, Pirelli, Oficina 32 de Mirafiori e na RAI; pela edificação de barricadas em Milão, Caserta, Turim e Nápoles; por rebeliões em presídios, a insurreição de Battipaglia, motins de rua na Sardenha e a criação de comitês de base nas fábricas — levou à convocação de uma greve geral para o dia 19 de novembro de 1969. Naquela ocasião, os situacionistas italianos afixaram nos muros de Milão um manifesto intitulado *Avviso al proletariato italiano sulle possibilità presenti della rivoluzione sociale*, que resumia os principais aspectos da crise revolucionária em curso, explicava os interesses em disputa e convocava à formação de conselhos de trabalhadores.

Quando, no dia 12 de dezembro de 1969, uma bomba explodiu no Banco da Agricultura, também em Milão, os situacionistas denunciaram, ainda no calor dos acontecimentos, a provocação do Estado italiano — o que, no entanto, só viria a ser comprovado em 1990 pelo então primeiro-ministro Giulio Andreotti.⁶ A partir de então, como observou McKenzie Wark, a experiência de Sanguinetti com a política revolucionária e com o Estado "era, ainda mais do que a de Debord, principalmente de sua função policial".⁷ De fato, já na adolescência, Gianfranco fora detido (a mando do delegado milanês Luigi Calabresi, assassinado em 1972) por hastear a bandeira da República Espanhola de 1936 diante do ministro franquista Manuel Fraga Iribarne, no Palácio Real de Milão. Em 1971, ele foi deportado da França, um período em que também enfrentava uma série de provocações policiais e neofascistas na Itália. Por essa razão, Sanguinetti figura como coautor do documento de dissolução da IS, redigido por Debord e publicado em 1972, como expressão de solidariedade e apoio ao amigo milanês. Entre 1975 e 1976, Gianfranco voltou a ser preso na Itália e expulso da França, mas desta vez por outro *affaire*.

tarde seria excluído da organização (em junho de 1960) na ocasião das lutas internas contra as suas tendências artísticas. Cf. Martos, *Histoire de L'Internationale Situationniste*.

⁵ Debord; *Correspondance vol. 4 (1969-1972)*, p. 107, tradução nossa.

⁶ Tratava-se de um atentado de "bandeira falsa", com o objetivo de desestabilizar o movimento como um todo, usando anarquistas como "bodes expiatórios" que justificassem a violenta repressão estatal. A expressão *false flag* designa eventos traumáticos (como ataques e atentados terroristas) projetados para parecer que foram perpetrados por alguém que não seja a pessoa ou o grupo realmente responsável por eles. A sabedoria estratégica e senso crítico dos situacionistas contrastavam, assim, com as análises predominantes entre a esquerda comunista e mesmo extra-parlamentar, que aceitavam igualmente a versão oficial dos acontecimentos. Formulada à época pelas autoridades judiciárias e policiais, a autoria do atentado recaiu de imediato sobre dois conhecidos indivíduos de orientação anarquista. Imediatamente após o ataque, a polícia italiana prendeu Pietro Valpreda, que seria libertado da prisão somente em dezembro de 1972, e Pino Pinelli que, segundo a versão oficial do Estado italiano, teria se atirado da janela do segundo andar do prédio em que estava sendo interrogado pelo delegado Luigi Calabresi. Este último, por sua vez, foi assassinado no dia 17 de maio de 1972 em Milão, fatos ainda hoje não esclarecidos.

⁷ Wark, *The spectacle of disintegration*, p. 109, tradução nossa.

3. Os anos pós-situacionistas

Em março de 1975, Gianfranco foi interceptado a caminho de Florença, junto de sua companheira Katharine Scott, e detido por porte ilegal de armas — naturalmente “plantadas” no veículo pelos policiais. Durante os quatro dias de detenção e interrogatórios, diversas diligências foram realizadas nos domicílios de antigos membros da seção italiana da IS. Mario Masanzanica, proprietário do automóvel que Gianfranco dirigia no momento da prisão, também foi enquadrado na legislação “antiterrorismo” e detido sob a insólita acusação de ser o “matador” da IS, embora tenha sido libertado dois meses depois por falta de provas. Naquele período, o Estado italiano orquestrava uma campanha de calúnias, veiculada pela imprensa, que buscava associar os situacionistas tanto ao “terrorismo negro” anarquista quanto ao “terrorismo vermelho” das *Brigate Rosse*. Mas Gianfranco e Katharine portavam consigo algo mais importante do que bombas ou armas de guerra: o manuscrito do panfleto *Rapporto veridico sulle ultime possibilità di salvare il capitalismo in Italia*.⁸ Em 2017, Gianfranco revelou como Katharine escondeu o manuscrito no estojo de seu violino, que passou despercebido pela triagem policial no presídio feminino de Florença. Naquela conjuntura, o potencial subversivo do panfleto podia custar a Gianfranco e sua companheira mais do que doze anos de prisão — pena prevista para o porte ilegal de armas. A salvo das mãos do Estado, o manuscrito teve sua edição criteriosamente preparada por Gianfranco na Biblioteca de Bergamo.

Uma vez concluído, o *Rapporto* de Sanguinetti foi publicado primeiramente na Itália sob o pseudônimo de Censor, um fictício burguês cínico e ultraconservador. Seu objetivo era demonstrar como era útil ao Estado italiano valer-se do recurso ao terrorismo para salvar o capitalismo da bancarrota e da subversão proletária que arrastava o país para a guerra civil. Ao mesmo tempo, o texto criticava os sucessivos erros policiais e jurídicos cometidos durante as investigações do massacre de *Piazza Fontana*, enquanto aconselhava as lideranças da Democracia Cristã a usarem em seu favor a vasta experiência adquirida pelos comunistas no controle da classe operária.

Planejado com a colaboração de Debord — que traduziu o panfleto para o francês —, Gianfranco retomou um método usado em 1841 por Bruno Bauer e Karl Marx contra a direita hegeliana,⁹ propondo-se a “provocar um Estado de provocadores”.¹⁰ Ambos os textos se valem da ironia e da denúncia para desvelar as contradições das formas ideológicas dominantes que mascaram a realidade social. Bauer e Marx criticavam a filosofia da direita hegeliana por sua função ideológica, enquanto Sanguinetti e Debord utilizavam a ironia estrategicamente a fim de expor a hipocrisia das elites italianas. Estas, representadas pela figura do “banqueiro humanista” Raffaele Mattioli (a quem Censor dedica o *Rapporto*), simbolizavam perfeitamente a contradição entre a aparência benevolente e a realidade opressora do capitalismo.

⁸ Doravante *Rapporto*, simplificarmente.

⁹ Publicado anonimamente sob o título *Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten et l'antichristen: ein Ultimatum* [A trombeta do julgamento final contra Hegel, o ateu e o Anticristo: um ultimatum].

¹⁰ Sanguinetti, *Véridique rapport sur les dernières chances de sauver le capitalisme en Italie*, p. 183, tradução nossa.

Em dezembro de 1975, após ter enganado toda a imprensa italiana — que repercutiu inadvertidamente o panfleto em todos os seus veículos —, Sanguinetti veio a público anunciar a inexistência de Censor, revelando as verdadeiras motivações de sua provocação. A operação tinha como objetivo demonstrar, de forma experimental e rigorosamente lógica, quão fácil é enganar a população utilizando os mesmos métodos de encenação empregados pelo terrorismo de Estado. Para isso, Gianfranco aplicou o método do inimigo contra ele próprio, ao criar um panfleto de bandeira falsa como disfarce para “dizer o indizível”. Ao revelar a farsa, ele enganou os contumazes enganadores profissionais do Estado, aprofundando ainda mais o descrédito das instituições perante as classes trabalhadoras.

Gianfranco seria ainda alvo de uma segunda expulsão do território francês, ao ser reconhecido pelas autoridades fronteiriças a bordo de um trem noturno com destino à Itália. O episódio enfureceu Debord, que persuadiu seu amigo italiano a adquirir, por intermédio de Gérard Lebovici — proprietário das edições Champ Libre —, meia página no jornal *Le Monde*. Nela foi publicada, em 24 de fevereiro de 1976, uma Declaração de apoio a Sanguinetti. Carregada de um humor que André Breton qualificaria de “swiftiano” — aquele que provoca o riso sem, no entanto, dele participar —, a intervenção midiática de Debord inscrevia-se na busca por um novo teatro de operações para a teoria situacionista após o fim da organização. Essa forma precursora de anti-publicidade moderna exprimia, por meio de um *détour* (desvio), uma estratégia *pós-situacionista* de ação: voltar as armas do espetáculo contra o próprio espetáculo.

É nestes anos que a força qualitativa da teoria formulada pela IS exerceu seu maior impacto em território italiano, impulsionada pela parceria estratégica entre ambos. Essa amizade, a qual Debord costumava associar à de Marx e Engels (sendo Gianfranco o amigo abastado da relação), perdurou nos anos que se seguiram ao fim da IS, até começar a se deteriorar em razão de uma campanha difamatória conduzida por Debord contra Sanguinetti.

Em 1979, ambos publicaram suas análises sobre a situação italiana, nas quais abordavam diretamente a problemática do terrorismo no país, com ênfase na atuação das Brigadas Vermelhas e no sequestro e execução do primeiro-ministro Aldo Moro, do partido democrata-cristão. Debord desejava que seu antigo companheiro da IS publicasse suas teses na Itália ainda durante o sequestro, a fim de expor à opinião pública a manipulação das Brigadas pelos serviços secretos estatais. No entanto, Sanguinetti só o fez após o desfecho do episódio, cinco meses depois de Debord ter publicado, na França, as suas próprias teses — nas quais tanto o movimento de 1977 quanto o livro de Sanguinetti de 1975 são omitidos.

A partir desse momento, Debord não apenas rompeu relações com Sanguinetti, mas também passou a nutrir e divulgar suspeitas sobre ele. Convencido de que o amigo não seguira suas orientações por influência de seu advogado — uma pessoa vista com desconfiança pelo ex-situacionista francês —, Debord, sem jamais apresentar qualquer prova que sustentasse tal suspeição, difundiu entre tradutores e editores da Europa ocidental a desinformação de que essa pessoa poderia ser um agente estatal. Foi somente em novembro de 2012 que, por meio de uma carta

endereçada ao ex-situacionista tunisiano Mustapha Khayati,¹¹ Gianfranco se manifestou sobre a controvérsia, revelando a identidade de seu amigo e as razões de seu silêncio perante as afirmações caluniosas disseminadas por Debord.

Ariberto Mignoli (o "Doge"), era um jurista italiano e professor universitário, com atuação relevante em direito societário e operações financeiras importantes. Ele possuía uma densa cultura humanista: conhecia línguas clássicas ("mortas") e modernas europeias, lia literatura em várias línguas, tinha uma memória muito desenvolvida e uma postura moral bastante marcada. Embora não fosse um revolucionário no sentido clássico, não era conformista e mantinha uma atitude crítica frente ao poder político e às classes dirigentes. Sanguinetti o procurou como advogado "incorruptível" em 1971 para resolver questões familiares. No entanto, Mignoli acabaria participando de forma decisiva na operação Censor, ao sugerir que fosse feita uma edição limitada e de luxo, em papel especial e capa dura, fornecendo inclusive a lista de destinatários para quem o panfleto seria enviado (entre eles, o Papa Paulo VI). Mignoli também o defendeu juridicamente em vários momentos de perseguição, ajudando Sanguinetti a escapar de armadilhas policiais e penais. Censor é, afinal, um personagem inspirado tanto em Debord quanto em Mignoli, espelhando-se na figura idiossincrática de um Kropotkin às avessas: não como um aristocrata subversivo, mas como um subversivo aristocrata.

Sanguinetti responde às suspeitas de Debord com ironia e desprezo, tratando-as como absurdas, infundadas e reveladoras da degeneração paranoica de Debord nos anos posteriores à dissolução da IS. Ele nega categoricamente que Mignoli pudesse ter sido um agente do Estado e, ao contrário, o descreve como um homem íntegro, culto, generoso e de inteligência superior, cuja vida e caráter seriam incompatíveis com qualquer serviço de espionagem: "Aquele homem que Debord, em sua embriaguez e delírio, ousou chamar de 'agente secreto' foi, na realidade, o mais transparente e nobre dos seres humanos. Um advogado incorruptível, um espírito livre, incapaz de se vender a qualquer poder. Que Debord, com sua crescente mania de perseguição, tenha chegado a ver nele um espião apenas confirma o estado de confusão e ruína em que ele havia caído". Em outro trecho, Sanguinetti ainda observa — com ironia — que, se Mignoli fosse realmente um agente, "deveríamos então rever toda a história da inteligência italiana, pois jamais houve espião tão sábio, tão generoso e tão pouco interessado em dinheiro".

Aos 28 anos, Sanguinetti participou ativamente do movimento de 1977 em Roma e Bolonha, testemunhando a repressão sem precedentes que derrotou aquela experiência. Dando continuidade à sua obra de desmistificação, iniciada com o *Rapporto* de 1975, Gianfranco publicou, em 1979, *Do terrorismo e do Estado*. Neste livro, ele denuncia pela primeira vez o emprego do terrorismo *false flag* pelos aparelhos de Estado, especialmente na Itália, com o objetivo de reprimir e debelar os movimentos de contestação radical de 1969 e 1977. O livro foi reeditado nos Estados Unidos após os atentados de 11 de setembro de 2001, sendo visto como uma teoria premonitória sobre o *modus operandi* da "guerra contra o terrorismo" que inaugurou o século XXI.

¹¹ Para mais detalhes, ver Sanguinetti, *The Doge: a recollection*.

como fez Jonathan Swift quando propôs cozinhar o excesso de crianças pobres irlandesas, para resolver definitivamente o problema da pobreza na Irlanda".¹⁴

Sabe-se que *a fama póstuma é o quinhão dos inclassificáveis*, conforme Hannah Arendt observou ao homenagear a memória de Walter Benjamin. Nada garante, entretanto, que o mesmo possa ocorrer com a figura iconoclasta de Sanguinetti. Seus arquivos pessoais encontram-se, hoje, conservados na *Beinecke Rare Book and Manuscript Library* da tradicional Universidade de Yale, nos Estados Unidos — país-modelo do novo despotismo por ele denunciado em seus anos finais. Esse contexto tem dificultado, por diversos meios, o acesso de pesquisadoras e pesquisadores da periferia do espetáculo a este verdadeiro tesouro da subversão internacional. Uma boa forma de homenagear a memória de Gianfranco Sanguinetti seria, portanto, encontrar meios para se ampliar o acesso aos seus arquivos. O que ocorre hoje é exatamente o contrário: há uma redução na oferta de bolsas para pesquisadoras e pesquisadores independentes e restrição de vistos migratórios para estrangeiras e estrangeiros. Resta saber: por quais meios, então, seria possível acessá-los?

A biografia intelectual e política de Sanguinetti não oferece respostas nem modelos, somente pistas e enigmas que dispensam a necessidade de herdeiros ou continuadores. Basta seguir a insígnia: DISSIMILIVM INFIDA SOCIETAS.¹⁵

¹⁴ Entrevista inédita, em fase de edição, com projeção de publicação para o ano de 2026, primeiramente nos Estados Unidos.

¹⁵ Na tradução literal, mais comum, "A sociedade dos dessemelhantes é infiel".



Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

TRADUÇÕES

DO SUJEITO-POVO AO SUJEITO ANTAGONISTA*

*FROM THE PEOPLE-SUBJECT TO THE ANTAGONISTIC SUBJECT**DEL SUJETO-PUEBLO AL SUJETO ANTAGONISTA*

Dario Gentili

Università degli Studi Roma Tre, Roma, Itália

Tradução por

Matteo Allegrezza

Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, Brasil

Raphael Guazzelli Valerio

Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, Brasil

* *Dal soggetto-popolo al soggetto antagonista* é o primeiro capítulo da obra de Dario Gentili, *Italian Theory: Dall'operaismo alla biopolítica* (GENTILI, Dario. *Italian Theory. Dall' operaismo alla biopolitica*. Bologna: Società editrice il Mulino, 2012).

Publicado em: 04/09/2025

Como citar: GENTILI, Dario. Do sujeito-povo ao sujeito antagonista. Trad. Matteo Allegrezza e Raphael Guazzelli. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e59534, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.59534

Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Matteo Allegrezza é mestrando no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco. Possui graduação em História, Antropologia e Religião pela Università degli Studi di Roma "La Sapienza".

Raphael Guazzelli é professor do Departamento de Fundamentos Sociofilosóficos da Educação e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco. Doutor em Filosofia da Educação pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho".

Resumo

O artigo "Do sujeito-povo ao sujeito antagonista", de Dario Gentili, reconstrói a trajetória do marxismo italiano a partir de três momentos decisivos: o historicismo humanista de Gramsci, o cientificismo de Galvano Della Volpe e a virada operáista de Mario Tronti. Gentili analisa como a leitura gramsciana, consolidada por Togliatti, inseriu o marxismo na tradição idealista italiana, promovendo o povo como sujeito político. Della Volpe rompe com essa linha ao propor uma leitura científico-materialista de Marx, livre da mediação hegeliana. Tronti radicaliza esse gesto ao centrar a teoria na classe operária como sujeito antagonista, contrapondo-se ao povo e à lógica da síntese. A fábrica moderna torna-se o espaço privilegiado do conflito de classes e da produção de saber operário. Com a crise do fordismo, Tronti reformula sua teoria, apontando os limites do operáismo e da política revolucionária tradicional. Gentili argumenta que o verdadeiro legado dessa tradição está na afirmação do antagonismo como separação irreconciliável, e não como síntese conciliadora.

Palavras-chave

Marxismo italiano; sujeito antagonista; classe operária.

Abstract

The article "From the People-Subject to the Antagonistic Subject" by Dario Gentili reconstructs the trajectory of Italian Marxism through three decisive moments: Gramsci's humanist historicism, Galvano Della Volpe's scientific materialism, and Mario Tronti's operismo turn. Gentili examines how Gramsci's interpretation, consolidated by Togliatti, embedded Marxism in the Italian idealist tradition by promoting the people as the political subject. Della Volpe breaks from this by advocating a scientific-materialist reading of Marx, free from Hegelian mediation. Tronti radicalizes this move by centering theory on the working class as an antagonistic subject, opposing both the concept of "people" and the logic of synthesis. The modern factory becomes the privileged site of class conflict and the production of workers' knowledge. With the decline of Fordism, Tronti revises his theory, exposing the limits of operismo and traditional revolutionary politics. Gentili argues that the true legacy of this tradition lies in affirming antagonism as irreconcilable separation, rather than conciliatory synthesis.

Keywords

Italian Marxism; antagonistic subject; working class.

Resumen

El artículo "Del sujeto-pueblo al sujeto antagonista", de Dario Gentili, reconstruye la trayectoria del marxismo italiano a través de tres momentos decisivos: el historicismo humanista de Gramsci, el cientificismo de Galvano Della Volpe y el giro obrerista de Mario Tronti. Gentili analiza cómo la lectura gramsciana, consolidada por Togliatti, insertó el marxismo en la tradición idealista italiana, promoviendo al pueblo como sujeto político. Della Volpe rompe con esta línea al proponer una lectura científico-materialista de Marx, libre de mediaciones hegelianas. Tronti radicaliza este gesto al centrar la teoría en la clase obrera como sujeto antagonista, en oposición al pueblo y a la lógica de la síntesis. La fábrica moderna se convierte en el espacio privilegiado del conflicto de clases y de la producción del saber obrero. Con la crisis del fordismo, Tronti reformula su teoría, señalando los límites del obrerismo y de la política revolucionaria tradicional. Gentili sostiene que el verdadero legado de esta tradición reside en la afirmación del antagonismo como separación irreconcilable, y no como síntesis conciliadora.

Palabras clave

Marxismo italiano; sujeto antagonista; clase obrera.

1. A linha gramsciana

Para identificar os motivos da originalidade no pensamento filosófico italiano da segunda metade de 1900, é quase inevitável remontar à linha que definiu o marxismo italiano no segundo pós-guerra. Visto que a ideia que o marxismo tinha tido um desenvolvimento particular em Itália é mais difusa em relação a outros contextos culturais, devido sobretudo a uma interpretação radicada na tradição do pensamento nacional. Como prova desta originalidade não levarei em consideração a "via italiana para o socialismo" promovida por Palmiro Togliatti¹ – que poderia ser interpretada de maneira instrumental como resposta à crise do stalinismo depois do "discurso secreto" de Chruscev no qual, em 1956, denunciavam-se o culto da personalidade de Stalin e os crimes cometidos durante a sua ditadura – em vez disso, considere a análise, conduzida com a habitual lucidez e certamente não de "dentro", de Norberto Bobbio, que em 1968 reconstrói no sentido inverso a linha filosófica do marxismo italiano.²

Quando depois de 1945, e sobretudo depois da publicação dos *Cadernos* de Gramsci, foi retomado o discurso do marxismo na Itália, Gramsci foi associado, naturalmente, a Labriola, e começou aos poucos a tomar corpo a ideia que o marxismo em Itália se desenvolveu de maneira original e que se pudesse falar, com razão, de marxismo italiano. Efetivamente na Itália, nos anos que se passaram entre Labriola e Gramsci, não se afirmaram as tentativas de implantar o pensamento marxista em outras filosofias: não houve um verdadeiro marxismo neo-kantiano e menos ainda um marxismo bergsoniano. O estudo da filosofia de Marx aconteceu sempre sob o signo do "retorno a Marx".³

Antonio Gramsci representa, portanto, o ápice de uma espécie de "via italiana para o marxismo"; Bobbio, de fato, legítima no nível histórico-filosófico a linha de desenvolvimento através da qual Togliatti, *in primis*, marcou a política cultural do Partido comunista italiano. Por isso, Togliatti supervisionou a curadoria da primeira edição dos *Cadernos do cárcere* (entre 1948 e 1951), organizada em assuntos e temas homogêneos, intervindo na escolha dos títulos de cada volume, o primeiro dos quais ressoa programaticamente *O materialismo histórico e a filosofia de Benedetto Croce*.⁴ Ele pretende direcionar a crítica para identificar no próprio Gramsci o autor daquele *Anti-Croce*, que o pensador sardo preconizava – à luz do

¹ Cfr. Togliatti, *La via italiana al socialismo*.

² Sobre a relação entre o liberal Bobbio e o marxismo, cfr. a coletânea de ensaios bobbianos com o eloquente título *Né con Marx né contro Marx*. (Edição brasileira: BOBBIO, N.; VIOLI, C. (orgs.). *Nem com Marx, nem contra Marx*. São Paulo: Editora Unesp, 2006. Tradução: Marco Aurélio Nogueira).

³ Bobbio, *Introduzione*, in Mondolfo, *Umanismo di Marx*, p. XLVI.

⁴ Os títulos dos outros volumes da edição "togliattiana" (formalmente editada por Felice Platone), também programática, estão na ordem de publicação: *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, *Il Risorgimento*, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, *Letteratura e vita nazionale*, *Passato e presente*. Interessante, porém, é a anotação de Bobbio por ocasião da publicação da edição crítica dos *Cadernos do cárcere*: «Hoje, em retrospectiva, podemos dizer que ter publicado as notas dos cadernos da prisão não em ordem cronológica, mas em ordem dos tópicos, foi, talvez, uma operação filologicamente não inteiramente correta, mas de grande sabedoria, porque nos permitiu identificar imediata e claramente os grandes temas da reflexão de Gramsci, mesmo que as oscilações de pensamento que possam ter ocorrido entre 1929 e 1935 tenham ficado na sombra: como essas oscilações, à primeira vista, não me parecem muito relevantes, deve-se concluir que o que se perdeu em precisão foi ganho em clareza, e provavelmente não foi uma troca ruim». Bobbio, *Saggi su Gramsci*, p. 100. (Edição brasileira: BOBBIO, N. *Ensaio Sobre Gramsci e o Conceito de Sociedade Civil*. 2ª ed. São Paulo: Editora Paz & Terra, 2007).

engelsiano *Anti-Duhring* – para arrancar ao “bloco intelectual” burguês e capitalista a hegemonia da cultura nacional. O *Anti-Croce* deveria, segundo Gramsci, acolher o legado da filosofia crociana, como herdeira legítima do idealismo alemão que teve o seu apogeu em Hegel – na qual baseia-se à filosofia marxista e a mesma “filosofia da práxis” gramsciana⁵ – e, ao mesmo tempo, *superá-la* para conquistar a hegemonia cultural nacional, pressuposto fundamental para a afirmação política:

É preciso que o legado da filosofia clássica alemã seja não apenas inventariado, mas torná-la de novo operante, e para isso é necessário encarar a filosofia de Croce, aliás para nós italianos ser herdeiros da filosofia clássica alemã significa ser herdeiros da filosofia crociana, que representa o momento mundial atual da filosofia clássica alemã. [...] é necessário, ao invés, enfrentá-la, do jeito mais amplo e aprofundado possível. Um trabalho deste tipo, um *Anti-Croce* que no clima cultural moderno pudesse ter o significado e a importância que tinha o *Anti-Duhring* para a geração precedente a guerra mundial, valeria a pena que um inteiro grupo de homens dedicassem dez anos de estudo.⁶

Todavia, passaram mais de dez anos desde que Gramsci escreveu essas reflexões, e foram anos cruciais: é oportuno lembrar que os *Cadernos* foram concebidos e escritos por Gramsci entre 1929 e 1935, durante a ditadura fascista, enquanto a publicação, depois de vinte anos, insere-se no contexto político-cultural, muito diferente, da ainda jovem República italiana.

Em 1957, Togliatti deixa clara a própria opinião sobre o *Anti-Croce* evocado por Gramsci: “Até hoje, como estudiosos de Gramsci, coloca-se a questão do “anti Croce” que ele almejava que fosse escrito. A minha opinião é que essa tarefa já foi cumprida pelo nosso grande camarada, e cumpriu tanto nos escritos do cárcere quanto com o conjunto da sua obra”.⁷ A linha cultural do Pci de Togliatti é, portanto, claramente traçada; a luta pela hegemonia cultural não deve esperar ainda pela sua obra de referência, está, ao invés, já em pleno desenvolvimento. Para uma inteira geração de intelectuais, a linha cultural togliattiana correspondia à versão Italiana do marxismo oficial. O testemunho, esse também *a posteriori*, de Lucio Colletti, em *Entrevista político-filosófica*, não só explica os motivos no contexto cultural “nacional” da época, mas evidencia também a tradução “pragmática” e “linear” que Togliatti fez do programa gramsciano:

Naquela época o marxismo oficial era o materialismo dialético de tipo soviético. Togliatti, porém, era suficientemente culto e inteligente para compreender que o compêndio stalinista era tão claramente rudimental e dogmático que não poderia provocar alguma atração sobre os intelectuais italianos, dos quais preconizava a adesão ao partido. Na sua política cultural Togliatti procurou substituir à ortodoxia soviética uma interpretação do marxismo como herdeiro nacional do historicismo italiano de Vico e Croce: em outras palavras, uma versão do

⁵ A continuidade entre a tradição idealista e o pensamento marxista é um tema recorrente em Gramsci, desde seus escritos de juventude; emblemática nesse sentido é *La rivoluzione contro il capitale*, artigo escrito para saudar e celebrar a Revolução de Outubro na Rússia, onde Gramsci não tem escrúpulos em reconhecer em Lenin uma coerência maior com as premissas idealistas do pensamento marxista do que com certas “repercussões deterministas e positivistas” do próprio Marx: “Lenin e seus companheiros vivem o pensamento marxista, aquele que nunca morre, que é a continuação do pensamento idealista italiano e alemão, e que em Marx se contaminou com incrustações positivistas e naturalistas”. Gramsci, *Scritti politici*, p. 130. (Edição portuguesa: GRAMSCI, A. Escritos políticos. Lisboa: Seara Nova, 1976).

⁶ Gramsci, *Quaderni del carcere*, pp. 1233-1234. (Edição brasileira: GRAMSCI, A. Cadernos do Cárcere. 11. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2022).

⁷ Togliatti, *Attualità del pensiero e dell'azione di Gramsci*, p. 125.

coincide – também na passagem de Bobbio – com a definição da filosofia da práxis indicada por Gramsci:

A filosofia da práxis resulta com certeza da concepção imanente da realidade, mas purificada de qualquer tempero especulativo e reduzida à pura história e historicidade ou ao puro humanismo. Se o conceito de estrutura foi concebido <<de maneira especulativa>>, certamente isso torna-se um <<deus oculto>>; mas justamente isso não deve ser concebido de maneira especulativa, mas histórica, como o conjunto das relações sociais onde os homens reais movem-se e operam, como um conjunto de condições objetivas que podem e devem ser estudadas com os métodos da <<filologia>> e não da <<especulação>>. [...] a filosofia da práxis é a concepção do historicismo da realidade, que foi libertada de cada resquício de transcendência e de teologia, até na sua última encarnação especulativa; o historicismo idealista crociano situa-se ainda na fase teológico-especulativa.¹⁰

O “historicismo humanístico”, no qual desagua a filosofia da práxis, todavia, não representa apenas uma síntese das tendências predominantes no marxismo italiano da época, mas também – e é um elemento fundamental – corresponde à síntese das principais tradições filosóficas. Através dela, foi se delineando a particularidade do pensamento italiano *tout court*: *humanismo e historicismo*.

Por conseguinte, a genealogia da “filosofia da práxis” que Gramsci elabora nos *Cadernos* não para o idealismo alemão, mas – inspirado da sua marca imanentista – remonta ainda mais atrás, determinando uma linha longa e profunda, que acaba por chegar até as origens da modernidade, até as raízes do pensamento político italiano. Remonta – sem subestimar a passagem ao sabor “de cultura nacional-popular” representada por De Sanctis¹¹ – até Vico e, regredindo ainda mais, até Maquiavel, cujo pensamento político é atualizado e renovado por Gramsci, que, como se sabe, designa o partido para desempenhar a função de “moderno príncipe”.¹² Bobbio salienta justamente o alcance “nacional” desta operação político-cultural e da linha acirrada/cerrada que daí se gera:

E de fato, exatamente esta interpretação do marxismo, superando Hegel, consegue agregar na própria tradição dois momentos fundamentais do pensamento italiano, Maquiavel e Vico. [...] De um lado, através de Maquiavel e Vico, Marx conjuga-se com a história do pensamento italiano; por outro, o pensamento italiano apropria-se do marxismo, considerado como a forma

¹⁰ Gramsci, *Quaderni del carcere*, p. 1226.

¹¹ “[Cultura] significa, sem dúvida, uma “concepção da vida e do homem” coerente, unitária e nacionalmente difundida, uma “religião laica”, uma filosofia que se tornou precisamente “cultura”, isto é, que gerou uma ética, um modo de vida, uma conduta civil e individual. Isso exigiu, antes de tudo, a unificação da “classe culta” [...], mas exigiu especialmente uma nova atitude em relação às classes populares, um novo conceito do que é “nacional”, diferente daquele da direita histórica, mais amplo, menos exclusivista, menos “policial”, por assim dizer. [...] Em suma, o tipo de crítica literária próprio da filosofia da práxis é oferecido por De Sanctis, não por Croce ou qualquer outro (muito menos por Carducci): nela a luta por uma nova cultura, isto é, por um novo humanismo, a crítica dos costumes, dos sentimentos e das concepções do mundo deve fundir-se com a crítica estética ou puramente artística em fervor apaixonado, mesmo que na forma de sarcasmo». *Ibidem*, vol. III, pp. 2185-2186 e 2188. Para uma interpretação crítica da importância de De Sanctis na definição da linha hegeliana-idealista italiana, ver. Asor Rosa, *L’idea e la cosa*, pp. 850-878.

¹² “O príncipe moderno, o príncipe-mito não pode ser uma pessoa real, um indivíduo concreto, ele só pode ser um organismo; um elemento complexo da sociedade em que já começou a concretização de uma vontade coletiva, reconhecida e parcialmente afirmada na ação. Este organismo já está dado pelo desenvolvimento histórico e é o partido político, a primeira célula na qual se reúnem os germes da vontade coletiva que tende a se tornar universal e total». Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., v. III, pp. 1558.

completamente explícita de um historicismo potencial ou implícita na direção imanente da filosofia nacional, ou seja, como historicismo absoluto.¹³

A versão gramsciana do “retorno de Marx” adquire, no entanto, um valor “oficial” não apenas porque é promovida pela liderança do partido, mas porque consegue efetivamente *alinhar* sem diferenças significativas o marxismo com a tradição filosófica italiana: como “historicismo absoluto”, o marxismo parece ser o destino final necessário e esperado do pensamento italiano porque está embutido nele em potência desde as origens. A genealogia “nacional” que Gramsci propôs do marxismo poderia parecer “provincial” e legitimada apenas porque funcional à estratégia política da liderança do Pci – e talvez assim foi entendida por uma parte da geração do segundo pós-guerra – mas seria necessário contextualizá-la no *humus* cultural da época onde ele se formou e escreveu, ao invés daquela onde foi “descoberto” e lido.¹⁴ Ainda Bobbio nos lembra:

Uma das razões deste sucesso [é] o fato de que o pensamento [de Gramsci], além do programa político que ligava-o indissolivelmente à história do Partido comunista italiano e em geral da esquerda não só italiana, era profundamente enraizado na nossa tradição cultural [...]. [N]os tempos de Gramsci, dominados pelo idealismo, [a cultura italiana] era ou considerava-se uma cultura forte, que atribuía-se, justamente ou não, o mérito de ter marcado indelevelmente alguns momentos fundamentais na história do pensamento moderno: Maquiavel, Guicciardini, a filosofia do Renascimento, com Bruno e Campanella, os teóricos da Razão de Estado, Vico, precursor nada menos que de Hegel, Rosmini e Gioberti, reconsiderados por Gentile como o Kant e o Hegel italianos, Mazzini, o teórico da nacionalidade e o inspirador das revoluções nacionais do 1800 [...]. Esta forte marca nacional da nossa cultura foi uma das consequências da restauração filosófica idealista contra uma filosofia não nativa como o positivismo, que, importado tardiamente da França e da Inglaterra, era considerado alheio à tradição italiana.¹⁵

2. Retorno a Marx: Galvano Della Volpe

Para compreender a particularidade do marxismo italiano, o “retorno a Marx” se revela uma expressão eficaz não apenas porque, não acolhendo, mas ao contrário desviando daquelas interpretações que reinterpretaram o marxismo à luz das outras correntes de pensamento, alinhando-se aos momentos mais altos da cultura nacional propõe-se mesmo assim em procurar os motivos originários e mais puros da filosofia marxiana, mas também porque representa um elemento de continuidade no tempo com essa filosofia: seja para legitimar a linha oficial seja para legitimar cada *desvio* desta. “Voltar a Marx” torna-se um recurso inesgotável do marxismo italiano, não mais no sentido do alinhamento a uma única tradição, mas sobretudo no sentido dos desvios que darão vida a igual número de versões do marxismo.¹⁶

¹³ Bobbio, *Introduzione*, cit., p. XLVIII.

¹⁴ Para uma reconstrução analítica dos diversos momentos que caracterizam ao longo do tempo a recepção do pensamento gramsciano, cfr. Liguori, *Gramsci conteso*.

¹⁵ Bobbio, *Saggi su Gramsci*, cit., pp. 81-82.

¹⁶ Para uma história e uma avaliação à luz dos debates atuais dos vários marxismos italianos que abrangeram o século XX, veja. Corradi, *Storia dei marxismo in Italia*. Para situar o marxismo italiano contemporâneo no recente debate internacional, ver. Hoff, *Marx global*. Para uma perspectiva mais ampla sobre os marxismos do século XX que leve em

O "retorno a Marx" que desvia de modo mais radical da linha gramsciano-togliattiana, que será mais frutífero de consequências ao nível teórico, é o de Galvano della Volpe. Como evidencia Colletti,¹⁷ o discípulo dele, antes de tudo, Della Volpe volta diretamente aos textos marxianos – pois fez a curadoria e a tradução dos textos juvenis de Marx, entre eles terá muita importância a *Crítica da filosofia do direito hegeliano (1950)* (*Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*). O retorno aos textos vai permitir uma interpretação mais "filológica" e rigorosa de Marx, aliviada então da hipoteca, ou pelo menos da mediação – idealista, que pesava sobre a recepção deles todos na fase anterior do marxismo italiano. A ruptura da linha contínua Hegel-Marx, que procede de uma direção ou de outra da conexão, é tão radical que, como não deixa de notar Bobbio, "apenas com Della Volpe inicia, apesar de muitas divergências, uma nova história".¹⁸ Segundo Della Volpe, a filosofia marxiana, desde os primórdios, caracteriza-se pela crítica a Hegel; essa crítica é, todavia, algo muito diferente de uma "inversão" da filosofia hegeliana que, de toda forma, põe Marx como revisor da dialética hegeliana e, quando essa passou "a caminhar com os pés, invés de caminhar com a cabeça", como sucessor de Hegel.¹⁹

A importância excepcional da *Crítica da filosofia do direito* de Hegel – ou seja, do primeiro texto filosófico marxista, depois da *Doktordissertation*, póstumo e datado entre 1841-42 e o verão 1843 – está no fato que essa crítica sinaliza o afastamento decisivo, desde então, de Marx (de vinte e quatro anos de idade) do Hegel, uma vez que é uma crítica da *Lógica*, não só da *Filosofia do direito* de Hegel, mas sobretudo uma crítica radical pela sua fundamentação em motivos incomuns da crítica "esquerdo-hegeliana" do idealismo.²⁰

O gesto originário da filosofia marxiana consiste, portanto, no afastamento radical de Hegel e não apenas nas suas correções em chave progressiva ou revolucionária. É, na verdade, o inteiro sistema da lógica hegeliana que, segundo Della Volpe, Marx questiona: a sua configuração apriorística e metafísica. O método dialético-materialista de Marx não é a correção ou a inversão da dialética hegeliana, senão algo qualitativamente diferente, até contraposto. Na obra em que a reflexão desta fase do seu pensamento encontra o auge, *Ciência da lógica*, Della Volpe escreve:

Onde deve-se, em conclusão, substituir em cada campo a *previsão* científica (hipótese) ao *apriorismo* metafísico (hipóstase). Voltamos, então, à instância positiva gnosiológica e lógica que vemos desenvolver-se, anteriormente, da crítica marxiana das hipóstases da moral "dialética" de Hegel: a instância daquela "concepção *específica* de um objeto específico que é a *filosofia* como *ciência*".²¹

consideração a situação italiana, com atenção especial a Gramsci e ao gramscismo, veja. Tosel, *Le marxisme du 20e siècle*.

¹⁷ "Foi nessas condições que Della Volpe se tornou o símbolo do compromisso com o estudo rigoroso do marxismo, onde, realmente, há de se encontrar o marxismo, isto é, nos escritos do próprio Marx. Para Della Volpe, a *Crítica da Filosofia do Direito* de Hegel, uma das primeiras obras de Marx, constituiu o ponto de partida fundamental. Mas isso, é claro, foi apenas o começo de um conhecimento direto da obra de Marx, que teve seu ápice necessário em um estudo e análise intensos do próprio *Capital*." Colletti, *Entrevista político-filosófica*, cit., p. 13.

¹⁸ Bobbio, *Introduzione*, cit., pp. XLVI-XLVII.

¹⁹ Para uma interpretação da relação entre Hegel e Marx, que discute a contribuição de Della Volpe e o debate que se seguiu, cfr. Finelli, *Un parricidio mancato*.

²⁰ Della Volpe, *Per la teoria di un umanismo positivo*, p. 19.

²¹ Della Volpe, *Logica come scienza positiva*, p. 180.

tem que considerar isso, apesar de qualquer teoria sobre o "atraso" do capitalismo nacional e sobre a necessidade que a "via italiana para o socialismo" tenha que confiar no *progresso*: a sociedade italiana é – mais ou menos atrasada – contudo capitalista e não é uma exceção em relação à teoria marxiana. Não será Della Volpe a tirar tais conclusões,²⁶ mas a premissa delas se assenta sobre o desvio que o seu "retorno a Marx" já determinou.

3. Retorno à classe operaia: o operaismo de Tronti

A lição de Della Volpe foi decisiva também para a formação de Mario Tronti e do grupo romano (Alberto Asor Rosa, Rita Di Leo, Umberto Coldagelli, Gaspare De Caro) que, em 1961, converge na revista *Quaderni rossi* (Cadernos vermelhos) liderada por Renato Panzieri – outro discípulo de Della Volpe, outro heterodoxo de esquerda, mas oriundo do Partido Socialista. Sabe-se que a experiência dos "Quaderni rossi" representa a fase de gestação do operaísmo, que nasceu depois da saída do grupo que fundou *Classe Operaia* (Classe Operária) em 1964, a primeira revista operaísta de fato. Tronti foi, justamente, o diretor dela. Não foi por acaso que precisamente a geração de Tronti se revelou tão sensível à lição de Della Volpe, hostilizado, ao invés, pelo marxismo oficial: diferentemente daquela precedente, que aprendeu o marxismo na maturidade, enxertado na formação idealista, a geração de Tronti foi a primeira que conheceu o marxismo na juventude, diretamente a partir de textos marxianos. Em uma entrevista, Tronti lembra da importância que desempenhou na formação dele e de outros futuros operaístas o "retorno a Marx" de Della Volpe e a ruptura teórica que a sua interpretação representou com a política cultural do movimento operário da época:

Encontramos um tipo de marxismo diferente daquele oficial, daquele ortodoxo de então, daquele que, pelo menos em um contexto comunista, era ligado à tradição historicista, idealista, gramsciano-crociana-desanctisiana: pelo contrário, nós tivemos a sorte de esbarrarmos no marxismo de Della Volpe, que era um marxismo anti-historicista, materialista, que teorizava uma ruptura entre Marx e Hegel, não uma continuidade. Era um marxismo muito aberto, que nos dava já uma orientação de pesquisa além das coisas adquiridas naquele período.²⁷

Pouco anos antes da experiência de *Quaderni Rossi*, com efeito, a lição de Della Volpe está bem presente nos escritos do jovem Tronti, mas afloram já as questões que serão expressadas plenamente no período operaísta. Esses dois artigos, *Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci* (1958) (*algumas questões sobre o marxismo de Gramsci*) e *Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi: Gramsci e Labriola* (1959) (*Entre materialismo dialético e filosofia da práxis: Gramsci e Labriola*), são importantes porque, sendo dedicados à análise e à crítica

²⁶ Entre os mais próximos seguidores do pensamento de Della Volpe, Colletti avançará uma crítica ao sistema democrático como neutralizador das instâncias mais propriamente socialistas; Della Volpe, por outro lado, no desenvolvimento posterior de sua reflexão, tentará inserir Marx em uma linha ulterior, a democrático-igualitária, que remonta a Rousseau e que, na sucessão de edições de Rousseau e Marx (de 1957 a 1964), tentará estabelecer uma relação cada vez mais estreita entre democracia e socialismo. Cfr. Della Volpe, *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialista*.

²⁷ *Intervista a Mario Tronti*, in Borio; Pozzi; Roggero (org.), *Gli operaisti*, p. 289.

todo Marx ao redor de Hegel, depois tira-se Hegel do centro e se diz: estão vendo que Marx não consegue girar sozinho.³⁰

É nesse ponto que, segundo Tronti, entra em cena Gramsci e o seu peculiar <<retorno a Marx>>. Fazer andar a filosofia marxista sobre as próprias pernas, sem precisar de apoios externos, pelo contrário torná-la, como historicismo e humanismo absolutos, a filosofia que compreende em si e supera o hegelianismo e o idealismo: isso exige o <<momento mundial atual da filosofia marxista>> – um *Anti-Croce*. Mas isso, alega Tronti, está ainda marcado pela dialética hegeliana:

Essa posição *antitética* conserva no fundo de sua natureza um sutil sentido hegeliano [...] há uma visão do marxismo, que há em si, acriticamente, o *modo* em que o idealismo em si quis ver o marxismo. Contudo – segundo Gramsci – aqui mesmo aparece assim como é o elo teórico pelo qual a filosofia da práxis, embora continue o hegelianismo, o inverte; isto é – e é diferente – apesar de inverte-lo, o *continua*.³¹

Conquanto Gramsci tentou “retornar” ao núcleo originário da filosofia marxiana através da concepção da “filosofia da práxis”, segundo Tronti, esse objetivo – justo nas intenções – não foi alcançado, por razão, provavelmente, da sua “*italianidade* cultural”. O retorno a Marx de Gramsci não conseguiu ir além de um marxismo já impregnado desde a origem de hegelianismo e idealismo:

[Na interpretação idealista] nós podemos encontrar não apenas – como afirma Gramsci – os conceitos que o marxismo *cedeu* às filosofias tradicionais; mas podemos e devemos reencontrar também o sentido inverso: ou seja os conceitos que as filosofias tradicionais *cederam* ao marxismo. Nestes últimos está a maior parte do mal entendido; não quando são criticamente retomados e re-elaborados, mas quando são imediatamente e inconscientemente aceitos. Essencialmente quero dizer isto: que não basta *subverter* a *dialética*. Não basta *preencher* a *práxis* para tornar *real* a história; assim como não basta *concretizar* a dialética para tornar *histórica* a realidade.³²

Nesta altura, Tronti parafraseia o mesmo Gramsci:³³ “Trata-se de entender que o ato *puro* não existe; que o ato é *sempre impuro*. Trata-se de alcançar com o pensamento uma particular e sempre determinada *impureza*, aliás concretude, ou melhor *plenitude* do outro pensamento, no quadro de um particular e determinada realidade objetiva”.³⁴ Tronti, talvez, enfatiza excessivamente a sua crítica a Gramsci, mas o verdadeiro objetivo de sua polêmica é toda a tradição cultural italiana, que fundamenta a “filosofia da práxis”, com a qual Gramsci não conseguiu romper de verdade e que condiciona e prejudica cada novo e ulterior “retorno a Marx”. A linha gramsciana que deveria chegar ao ápice com a “filosofia” original do marxismo não

³⁰ *Ibidem*, p. 155.

³¹ *Ibidem*, p. 158.

³² Tronti, *Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi*, cit., p. 160.

³³ Esta é a passagem — na verdade, uma crítica a Gentile — em que Gramsci, segundo Tronti, ao propor a “filosofia da práxis” como a síntese da oposição entre materialismo e idealismo, ainda a situa dentro da filosofia idealista em sua versão historicista e humanista: “O que significa, neste caso, o termo “monismo”? Certamente não tem um significado materialista nem idealista, mas a identidade dos opostos no ato histórico concreto, isto é, a atividade humana (história-espírito) no concreto, indissoluvelmente ligada a uma certa “matéria” organizada (historicizada), à natureza transformada pelo homem. Filosofia do *ato* (práxis, desenvolvimento), mas não do “ato puro”, e sim do “ato impuro”, isto é, real no sentido mais profano e mundano da palavra”. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., vol. II, p. 1492.

³⁴ Tronti, *Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi*, cit., pp. 160-161.

a filosofia especulativa hegeliana que tinha levado toda a velha filosofia até a sua *elaboração completa e final*, graças ao seu processo “lógico”, que repetia o processo “objetivo”, a saber, o concreto método histórico, econômico, político, jurídico da formação econômico-social capitalista, da sociedade burguesa moderna.³⁹

Em suma, um marxismo que se torna herdeiro, continuador e realizador da filosofia hegeliana implica uma atitude conservadora ou, na melhor das hipóteses, reformista perante aquela forma determinada de sociedade, burguesa e capitalista, cuja filosofia idealista é a *abstração*. É verdade que tal crítica não é tão diferente daquela que Gramsci fazia a Croce,⁴⁰ mas Tronti, sem nenhuma hesitação, declara que a sua é uma interpretação “tendenciosa” do pensamento gramsciano. Na verdade, desejo reafirmar que a sua crítica é direcionada àquela linha do marxismo oficial que tornou Gramsci o seu momento mais alto. A questão crucial não é mais sobre o fato se é ou não é Gramsci o autor daquele *Anti-Croce* que ele mesmo preconizava como papel do Marxismo: tem razão Togliatti, a obra de Gramsci representa já o Anti-Croce, mas afirmar isso significa, ao mesmo tempo, declarar que o papel – que Gramsci atribuía às gerações futuras – se esgotou sem alcançar os resultados esperados. A obra gramsciana não responde mais às novas tarefas de uma teoria marxista chamada a tornar-se expressão – *abstração determinada* – daquela sociedade determinada que é a sociedade capitalista contemporânea, não só italiana. Precisa seguir em frente, desviar radicalmente da linha seguida até então:

Portanto, a ideia de um Anti-Croce não é uma tarefa ocasional, contingente, direcionada por particulares desenvolvimentos culturais, *nacionais*; ela representa o *momento mundial* atual do marxismo, é a tarefa histórica do marxismo da nossa época. Se hoje nós consideramos “esgotadas a maioria das razões daquele Anti-Croce” [...], devemos deduzir que daqui decorre “em grande medida” esgotada a questão gramsciana sobre o marxismo. A “retradução” da filosofia crociana é de fato a conclusão necessária que se deduz de todo o esquema de premissas que apresentamos anteriormente. Mas esse esquema é o fulcro ao redor do qual roda toda a interpretação gramsciana do marxismo. Concordo em considerar que Gramsci *já* tenha escrito o Anti-Croce (Togliatti). Mas creio que precisamente esse seja o limite do pensamento de Gramsci.⁴¹

No seu ensaio, através do exemplo da Revolução de Outubro e com base na teoria e na prática leninista – representada teoricamente pelo gramscismo e politicamente pela “via italiana para o socialismo”, apoiada por Togliatti –, Tronti menciona já, pelo menos, dois desvios com respeito à linha do marxismo italiano que um marxismo renovado deveria apropriar-se: a conquista do poder como *salto* revolucionário e não como finalidade de um processo gradual e progressivo; a revalorização do elemento *subjetivo-criativo-pratico-ativo* contra a confiança da autotransformação da democracia burguesa e da sociedade capitalista na

³⁹ *Ibidem*, pp. 320-321.

⁴⁰ “[Croce] acredita de discutir uma filosofia e discute uma ideologia, acredita de discutir uma religião e discute uma superstição, acredita de escrever uma história na qual o elemento de classe seja exorcizado e, em vez disso, descreve com grande perspicácia e mérito a obra-prima política pela qual uma certa classe consegue apresentar e fazer com que as condições de sua existência e de seu desenvolvimento como classe sejam aceitas como princípio universal, como concepção de mundo, como religião, ou seja, ele descreve em ato o desenvolvimento de um meio prático de governo e dominação”. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., v. II, p. 1231.

⁴¹ Tronti, *Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci*, cit., pp. 308-309.

perspectiva socialista.⁴² É evidente que não se trata simplesmente de colocar menos restrições ao marxismo italiano e acrescentar um novo nome à sua linha contínua: a proposta teórica de Tronti, pelo contrário, pressupõe a *inversão* do próprio paradigma da continuidade, como sentido orientador do "retorno a Marx". Conceber o *salto revolucionário* como essencial para as tarefas de uma política marxista significa romper com qualquer mediação que tem por fim o restabelecimento da continuidade – significa conferir à *descontinuidade* um valor positivo. É o suficiente para anunciar uma crise profunda do marxismo italiano e, com essa, as primeiras diretrizes do <<retorno a Marx>> de Tronti, de onde se alicerça o operaísmo: "Hoje podemos dizer que cada grande crise histórica do movimento operário levanta a questão do "verdadeiro" marxismo."⁴³ Ruptura da *continuidade* como critério de verdade – e peculiaridade – do marxismo italiano para voltar, ao invés, à necessidade do *salto revolucionário* como elemento original do "verdadeiro" Marx, aquele da crítica à dialética hegeliana: essa, de agora em diante, será – não por acaso – a *linha de conduta* de Tronti. *Linha de conduta* é, com efeito, o título da *Introdução de Operai e Capitale* (Operários e Capital), o texto clássico do operaísmo que coleta os escritos trontianos de 1962 até 1966, a partir do início da experiência de *Quaderni rossi* até o fim daquela de *Classe Operaia*: "Obviamente, é através de saltos abruptos que se realizam as grandes coisas. E as descobertas importantes rasgam sempre o fio da continuidade".⁴⁴

Todavia, antes de elaborar as concepções que se tornarão fundamentos do operaísmo, para empreender o próprio caminho do "retorno a Marx" Tronti deve marcar uma descontinuidade a mais. Em *Estudos recentes sobre a lógica do Capital* ???, a sua reflexão é já madura para *desviar* da linha de Della Volpe – e de Colletti também, que por sua vez a perseguia de um modo original, não sem divergências sempre mais nítidas.⁴⁵

⁴² "Não é certamente *por acaso* que o reformismo tenha tendido para uma interpretação positivista do marxismo; foi levado a isso por seus próprios pressupostos, que viam no capitalismo uma possibilidade ilimitada de desenvolvimento em direção ao socialismo, tão segura a ponto de tornar qualquer tentativa de "salto" revolucionário supérflua ou mesmo inadequada. Mas o fracasso da política reformista em todos os países, o sucesso da prática revolucionária em um dado país, representa naquele momento a negação de todo tipo de evolucionismo, de gradualismo, de solução espontânea de contrastes objetivos; representa a confirmação positiva, a possibilidade concreta, a fecundidade imediata da ruptura revolucionária em geral. Tenho o cuidado de não tirar consequências teóricas imediatas de tudo isso. Mas é necessário estudar se este não é um elemento fundamental que conduz, a nível teórico, à reavaliação do elemento subjetivo, aliás, *criativo*, em relação à objetividade morta das condições sociais estratificadas e inertes; e a revalorização do lado ativo dentro da relação histórico-social, e, portanto, da atividade sensível humana como atividade prática que acaba por envolver também o objeto, o real, o sensível, segundo a expressão usada por Marx na primeira das *Teses sobre Feuerbach*". *Ibidem*, p. 306.

⁴³ *Ibidem*, p. 307.

⁴⁴ Tronti, *Operai e capitale*, p. 8.

⁴⁵ "Divergências que culminam na interpretação de Marx como um epígono de Hegel e na recusa de conferir ao marxismo um status *científico* – ou seja, na negação dos fundamentos do ensino teórico de Della Volpe: "Mas o paradoxo atinge seu ápice quando se considera que, diferentemente da filosofia de Hegel, o marxismo aspira a ser uma concepção "científica" da realidade. Ele pretende que seja ciência – ciência no sentido pleno da palavra. E, no entanto, fala continuamente de "contradições", contradições que existem na natureza e na sociedade. Enquanto, segundo a ciência – é notório – que as contradições são apenas lógicas e devem ser sempre e somente eliminadas. Ao contrário do marxismo, a ciência pressupõe e implica o princípio da não contradição. Para ela, não há contradições objetivas, contradições na realidade. As únicas contradições que a ciência reconhece são aquelas que as "teorias" podem encontrar. Mas quando uma teoria se contradiz, a ciência imediatamente a condena como falsa. [...] Em nítido contraste com nossa representação atual de Marx como um epígono de Hegel, está o julgamento e a apreciação altamente positivos que foram dados na Itália (especialmente através do trabalho de Della Volpe) à crítica juvenil de Marx à dialética de Hegel". Colletti, *Contraddizione dialettica e non-contraddizione*, pp. 127-128 e 129.

Falámos sobre o marxismo teórico italiano, e falámos evidentemente daquela ala deste marxismo, que se baseia em algumas obras de Della Volpe, que merece o reconhecimento de ter, por primeiro, chamado atenção sobre essas questões: ter iniciado o desenvolvimento de uma possível solução delas, que se manifesta hoje com toda a sua força de rigor teórico e fertilidade prática. Quando vemos que a partir de diferentes lugares e através de experiências intelectuais diversas, chega-se, hoje, à mesma compreensão da obra de Marx, isso representa já uma primeira validação de que esta posição está certa. Mas diria que isso, hoje, já não é mais suficiente.⁴⁶

Não é mais suficiente, portanto, voltar aos textos marxianos sem mediações alheias à lógica intrínseca de *O Capital*; Della Volpe deu início apenas ao processo que agora precisa prosseguir em outro platô com relação àquele exclusivamente teórico. Não basta mais conduzir a interpretação de Marx pela *reta via*:

Esta posição se apresenta hoje com o caráter de uma pesquisa ainda em andamento - hipótese em desenvolvimento - que sente já a necessidade de tornar-se homogênea não apenas na sua lógica interna, mas também na sua projeção externa. Esse processo de desenvolvimento é possível aprofundando sempre mais todos os elementos de *método* da pesquisa. Mas se tornará um processo *necessário* - isto é, essa lógica nova adquirirá uma efetiva coerência de pensamento e um real acesso prático sobre as coisas - apenas quando este método se envolver completamente na investigação concreta; quando a *lógica materialista do Capital* se tornar, novamente, o instrumento para uma *análise marxista do capitalismo*.⁴⁷

Tronti utiliza a noção *dellavolpiana* de *abstração determinada* - a filosofia como ciência consiste, de fato, na concepção específica de um objeto específico - não só para reafirmar que o sistema capitalista corresponde a uma sociedade determinada, aquela burguesa, e exclusivamente a esta, mas para chegar a conclusão que cada ciência produzida a partir dessa sociedade resulta irremediavelmente prejudicada e funcional ao sistema capitalista e, como consequência, deve ser definida, não como ciência, mas como *ideologia*:

O processo de desenvolvimento capitalista *direciona* o processo do conhecimento científico, mas depois *escreve* este processo como ciência *mistificada*. Produz ao mesmo tempo a *possibilidade* do conhecimento científico e a *necessidade* das mistificações fetichistas. O desenvolvimento do capitalismo torna possível a *ciência*, do mesmo jeito que torna necessária a *ideologia*. Na análise do capitalismo, como a ideologia não pode que ser *burguesa*, então a ciência não pode que ser *operária*. O capitalismo é historicamente a primeira organização *social* da produção. E essa socialidade da produção é necessária para fazer viver toda a sociedade em função da produção. A "sociedade" é o *médium* que faz subsistir a produção para a produção. A *sociedade* é a *socialidade* da produção *capitalista*. O capitalismo é de fato a *sociedade burguesa*: o que significa que é obrigado a se colocar, ao mesmo tempo, como organização da produção *social* capitalista e como sistema da propriedade privada *burguês*.⁴⁸

Na crítica do sistema capitalista e das mistificações que aparecem necessariamente em cada tentativa de análise "científica" da sociedade, Tronti chega às mesmas conclusões que, na época, chegou Colletti,⁴⁹ a sua contribuição

⁴⁶ Tronti, *Studi recenti sulla logica del Capitale*, p. 901.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 902.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Cfr. Colletti, *Il marxismo come sociologia* (1959), pp. 3-59.

4. Operários e capital: o sujeito antagonista

"O Homem, a Razão, a História, essas monstruosas divindades devem ser enfrentadas e destruídas, como fossem o poder do patrão."

Tronti, Operai e Capitale

Retornar a Marx significa voltar ao sujeito da teoria marxiana, à classe operária: esta é a "linha de conduta" seguida em *Operai e capitale*, e esta é a razão originária do operaísmo.⁵² A classe operária é, para Tronti, a verdadeira "descoberta" de Marx, a diferença específica do pensamento marxiano: "O trabalho como trabalho abstrato e de consequência como *força-trabalho* já estava presente em Hegel. A força-trabalho – e não apenas o trabalho – como *mercadoria* já estava presente em Ricardo. A mercadoria força-trabalho como *classe operária* é a descoberta de Marx".⁵³

"Retorno à classe operária" é a fórmula que François Matheron, na voz *Operaïsme* do *Dictionnaire critique du marxisme*, usa para definir o operaísmo em geral: "Em uma época na qual o movimento operário, em crise, está preso em debates extremamente "ideológicos", o operaísmo se caracteriza essencialmente por um "retorno à classe operária".⁵⁴

O "retorno a Marx" de Della Volpe não é suficiente: a sua teorização corre o risco de cair novamente na ideologia sem a identificação do *sujeito concreto* que exige tal retorno e que deve deduzir a partir dele as consequências práticas. O sujeito do marxismo não pode ser mais o *povo*, aquela *síntese nacional-popular* que, para Gramsci, representa o "bloco histórico", cuja formação deve apontar a política cultural do partido:

Se a relação entre intelectuais e povo-nação, entre gerentes e direitos, entre governantes e governados, é dado por uma adesão orgânica na qual o sentimento-paixão torna-se compreensão e, portanto, saber (não mecanicamente, mas em modo vivente), somente assim a relação é de representação, e acontece a troca de elementos individuais entre governados e governantes, entre direitos e gerentes, isto é, realiza-se a vida de conjunto que sozinha é a força social, cria-se o "bloco histórico".⁵⁵

O elemento novo, que constitui *Quaderni Rossi*, consiste precisamente na determinação (denominada "composição de classe") na análise empírica (a chamada "co-pesquisa", promovida e operada diretamente nas fábricas) e na análise política de uma subjetividade irreduzível a qualquer síntese e integração: a classe operária não é uma *parte* do povo. Como escreve Tronti em *Estudos recentes sobre a lógica do Capital*, "a ciência deve ser operária" caso contrário é *ideologia burguesa*: ao marxismo de Della Volpe, para ser efetivamente "ciência", faltava ainda

⁵² Sobre a história do operaísmo italiano, cfr. Wright, *L'assalto al cielo* e Borio; Pozzi; Roggero, *Futuro anteriore*.

⁵³ Tronti, *Operai e capitale*, cit., p. 129.

⁵⁴ Matheron, *Operaïsme*, in *Dictionnaire critique du marxisme*, p. 816. Destacam a abordagem subjetivista do operaísmo na leitura de Marx também Tosel ("revolução subjetiva") e Jean-Pierre Potier: cfr. Tosel, *Le marxisme du 20e siècle*, cit., p. 75 e Potier, *Lectures italiennes de Marx 1883-1983*. Cfr. também Mezzadra, *Operaïsme*, in Esposito; Galli, (org.), *Enciclopedia del pensiero politico*, pp. 497-498.

⁵⁵ Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., v. II, pp. 1505-1506.

o sujeito. A "ciência da classe operária" torna-se, portanto, o programa de *Quaderni Rossi*, à altura da fase atual do desenvolvimento capitalista e, como escreve Asor Rosa⁵⁶ no segundo número da revista, isto implica a deposição definitiva da forma precedente de subjetividade, que referia-se o marxismo italiano, inclusive aquele *dellavolpiano*:

Essa desmistificação é possível só se aceita-se de olhar para a realidade do ponto de vista da classe operária [...]. A esta altura, se apresenta de novo, mas concretamente, o problema das relações entre *essa* cultura e *aquele* marxismo [...]. O *concreto* desta relação parece-me ser exatamente o reconhecimento da função libertadora da classe operária. O marxismo é justamente a *teoria* desta libertação [...]. Se nós aceitamos essas indicações, as ideologias e as temáticas culturais populistas, nacionais-populares, *resorgimentalistas*, idealista-marxianas, *socio culturalistas*, serão vencidas não tanto pela polêmica teórica, quanto pela tomada de consciência de uma realidade que rejeitá-las em um passado mais ou menos próximo no qual elas brotaram.⁵⁷

Também Negri, em uma entrevista sobre o operaismo do 1978, quando remonta à experiência de *Quaderni Rossi* e precisa caracterizar o desvio respeito à fase precedente do movimento operário italiano, o *togliattismo*, debruça-se sobre a diferença do sujeito de referência, dispensando, porém, de criticar o historicismo gramsciano:⁵⁸

O *togliattismo* era a ideologia da "via de meio", da síntese e do compromisso a qualquer custo. Se baseava essencialmente no historicismo gobertiano, muito mais que no historicismo gramsciano. As forças populares eram o sujeito; o termo classe era completamente desaparecido, salvo ocasiões litúrgicas. O *togliattismo* têm como referentes as forças populares; essas forças populares são os elementos motor do desenvolvimento histórico; em geral a relação democracia-socialismo é considerada em termos orgânicos, como processo de continuidade dentro do desenvolvimento capitalista; portanto, praticamente, nunca são considerados de maneira específica nem os antagonismos do processo capitalista de desenvolvimento, nem a dinâmica das forças que se desenvolve dentro do capitalismo e entram em contradição com os pontos mais determinantes do próprio desenvolvimento.⁵⁹

Voltamos agora ao Tronti de *Operai e capitale*, em particular às "primeiras hipóteses" teóricas levantadas nos artigos do período de *Quaderni Rossi*. Em *A fábrica e a sociedade* e *O plano do capital*, já é possível encontrar a resposta à questão que até agora deixamos pendente: por que logo a classe operária representa o novo sujeito ao qual atribuir a instância de libertação do sistema capitalista-burguês? Por que o povo não é adequado, ou não é mais, para encarnar a subjetividade de referência do movimento operário na fase do desenvolvimento do capitalismo italiano dos anos sessenta?

⁵⁶ Sobre a questão da "cultura popular" dedica-se o livro mais importante do período operaista de Asor Rosa, *Scrittori e popolo*. Cfr. Asor Rosa, *Scrittori e popolo*.

⁵⁷ Asor Rosa, *Il punto di vista operaio e la cultura socialista*, p. 127.

⁵⁸ Não deveria surpreender, portanto, que Negri, muitos anos depois, considerasse Gramsci entre os três pensadores italianos, com Luisa Muraro e Tronti, que determinaram uma "diferença italiana" e as "rupturas fundamentais na continuidade da história da filosofia italiana". Cfr. Negri, *La differenza italiana*.

⁵⁹ Negri, *Dall'operaio massa all'operaio sociale*, pp. 41-42.

O conceito de *classe operária* torna-se historicamente concreto apenas neste nível, esclarece-se em toda a sua específica particularidade, desenvolve-se em toda riqueza das suas determinações. Por isso, a abstração social mais simples de uma formação econômica capitalista e que é válida portanto para todas as sucessivas formas do seu desenvolvimento, "aparece, porém, praticamente verdadeira nesta abstração" apenas como categoria do capitalismo mais moderno.⁶⁰

A classe operária é exatamente a *abstração determinada* mais avançada do desenvolvimento capitalista: é, podemos defender, a última abstração determinada possível no *interior* do sistema capitalista, ou pelo menos – e neste ponto vai se concentrar sucessivamente o desvio mais significativo no interior do operismo – daquela fase do capitalismo chamada fordista, focada na *fábrica*. Mais o capitalismo fordista expande o próprio domínio sobre a sociedade, mais nitidamente define-se a subjetividade da classe operária:

Quanto mais a produção capitalista ataca e desfaz as suas contradições *externas*, tanto mais é obrigada a revelar a sua contradição *interna*. Quanto mais o capital consegue se organizar, tanto mais é obrigado a organizar, para si própria, a classe operária. Até o ponto em que a classe operária não precisa mais *espelhar* todas as contradições sociais: pode espelhar diretamente a si mesma como contradição da sociedade.⁶¹

A classe operária não é, portanto, uma contradição entre as outras de um sistema capitalista, cuja essência, vitalidade e sobrevivência – como sustentava Marx – consistem em colocar a contradição e em superá-la dialeticamente; a classe operária é, pelo contrário, a contradição fundamental do capitalismo e, por isso, superável apenas através da superação do próprio sistema. Mais o capitalismo, com as suas contradições internas e com seu modo de produção, permeia a sociedade, mais a classe operária torna-se a subjetividade de referência da esfera geral do trabalho: é a *parte* pelo todo. É a "parte maldita" em si mesma: aquela parte cuja maldição depende estritamente da sua existência *dentro* do sistema capitalista. Desafiando o uso com sentido limitativo e sectário que até então se fazia, Tronti se apropria do termo *operaísmo* com função afirmativa e positiva: "O *operaísmo* pode também ser um perigo real, quando os operários assalariados são uma seca minoria no meio das classes trabalhadoras. Mas dentro de um processo que tende a reduzir cada trabalhador a operário?".⁶² Diferentemente do povo que, enquanto *síntese* das contradições internas da sociedade, é uma forma de subjetividade funcional à dialética capitalista, a classe operária impõe um modo novo de compreender a subjetividade, qualitativamente diferente: não mais *sujeito-síntese* ou *sujeito universal*, mas *sujeito antagonista*. A contradição não vai ser resolvida dialeticamente, não vai ser "mediada"; a separação que a contradição coloca, não deve contemplar o retorno à unidade, deve ser, pelo contrário, sem *Aufhebung*: deve *opor-se a ele* de *dentro* do sistema que a produziu. Do ponto de vista da subjetividade antagonista, o povo é uma forma de neutralização da contradição:

Desta forma, os operários se livram de toda tentação *sectária* junto a qualquer perspectiva *socialista*. Sabem bem disso os capitalistas: a generalização real da condição operária pode

⁶⁰ Tronti, *Operai e capitale*, cit., p. 76.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*, pp. 76-77.

apresentar novamente a aparência de uma sua extinção formal. É dessa base que o *específico* poder operário vai ser imediatamente absorvido no conceito *genérico* de soberania popular: a mediação política serve aqui para fazer funcionar *pacificamente* o conteúdo explosivo da força produtiva operária dentro das formas bonitas da moderna relação de produção capitalista. Por isso, neste nível, quando a *classe operária* recusa politicamente tornar-se *povo*, não fecha, mas abre o caminho mais direito para a revolução socialista.⁶³

Junto à determinação de uma subjetividade que se constitui graças ao seu *antagonismo* e não à sua *universalidade*, um outro elemento intervém a caracterizar o operaísmo de Tronti: a *fábrica moderna*. A figura específica da classe operária da época da fábrica é o *operário-massa*: o operário da linha de produção, não profissional e não qualificado. O operaísmo de Tronti baseia-se portanto na unidade de sujeito e de lugar (e de época: a modernidade), no indissolúvel co-pertencimento da classe operária – sujeito antagonista – e fábrica: pois é apenas aqui que é possível dar vida à luta revolucionária, a única capaz, a diferença do reformismo, inclusive aquele socialdemócrata, de subverter o sistema capitalista. Como a classe operária é o sujeito da contradição, assim a fábrica é o lugar da contradição: tal argumento nasce da interpretação original que Tronti fornece do pensamento marxiano. É na fábrica, no nível de *relação de produção*, e não na sociedade, no nível da distribuição, da circulação e do consumo, que se mostra e se manifesta a contradição na sua forma mais pura. Como destacamos anteriormente, é no nível da sociedade que o pensamento burguês constrói e exerce a própria *ideologia*: a sociedade burguesa é a dimensão do povo, não da classe. A sociedade é, então, apenas um “momento” da relação de produção, um momento dialeticamente posterior no qual estão superadas a contradição da fábrica e da classe operária, que torna-se portanto parte do povo de consumidores e do povo soberano que delega o próprio poder à representação parlamentar, e perder, desse jeito, junto à sua maldição de parte, a sua própria existência particular:

No nível mais alto do desenvolvimento capitalista, a relação social torna-se um *momento* da relação de produção, a sociedade inteira torna-se *uma articulação* da produção, aliás toda a sociedade vive em função da fábrica e a fábrica expande o seu domínio exclusivo sobre toda a sociedade. [...] O processo de composição unitária da sociedade capitalista, imposto pelo desenvolvimento específico da sua produção, não tolera mais que exista um terreno político, também que seja formalmente independente da rede das relações sociais.⁶⁴

Na transição para a revista *Classe Operaia* (1964), da qual assume a direção, Tronti completa a sua teoria operaísta e, em geral, o tão-chamado “primeiro operaísmo”. No artigo inaugural da revista, o notório *Lenin na Inglaterra*, título tornando-se uma espécie de fórmula operaísta, estão apresentados, com a habitual eficácia literária, as contribuições teóricas mais originais e peculiares do Tronti operaísta. O primeiro consiste na mais célebre das “inversões” de Tronti:

Nós também vimos antes o desenvolvimento capitalista e depois as lutas operárias. É um erro. É necessário inverter o problema, mudar o signo, recomeçar do princípio: e o princípio é a luta de classe operária. No nível de capital socialmente desenvolvido, o desenvolvimento capitalista

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 48.

é subordinado às lutas operárias, chega depois dessas e deve fazer corresponder a essas o mecanismo político da própria produção.⁶⁵

Portanto, não somente a centralidade da classe operária de fábrica entre as classes trabalhadoras, mas também a primazia da luta de classes no desenvolvimento capitalista, que torna-se assim o elemento ativo e dinâmico: é a "revolução copernicana" de Tronti. Depois dessa descoberta, a questão fundamental – motivo da separação com *Quaderni Rossi* e da criação de *Classe Operaia* – torna-se a tradução do potencial político e de conhecimento da luta de classes em organização. De agora em diante o problema do operaísmo – fonte de ulteriores divisões e desvios – será a *organização da parte, do partido político*. A conclusão de *Lenin na Inglaterra* abre, deste modo, uma nova fase teórica e prática. "Tentamos percorrer o caminho inverso, com o mesmo espírito científico de aventureira descoberta política, Lenin na Inglaterra é a pesquisa de uma nova prática marxista do partido operário: o tema da luta e da organização ao mais alto nível de desenvolvimento político da classe operária".⁶⁶ A questão do partido representa uma outra crítica da concepção gramsciana e, sobretudo, togliattiana do partido do povo. A proposta de Tronti pressupõe ainda uma vez uma inversão: não mais a classe operária dentro do povo, o todo que anexa a parte, mas o povo dentro da classe operária, a parte que se torna não só maioria, mas sim totalidade.⁶⁷ No texto mais articulado e elaborado de *Operai e capitale*, Marx, *força-trabalho, classe operária*, Tronti escreve:

Como fazer funcionar o povo dentro da classe operária" é o problema atualmente real da revolução na Itália. Certamente não para conquistar a maioria democrática no parlamento burguês, mas para construir um *bloco político* de forças sociais, para usar como alavancagem material para arrebentar uma por uma, e depois todas juntas, as conexões internas do poder adversário: uma potência popular terrível, manobrada, controlada e dirigida pela classe operária, através do instrumento de *seu* partido. Desta forma, a partir desta base, fica excluído das tarefas do partido o que precisamente parece até agora tê-lo caracterizado: a tarefa de mediar as relações entre classes afins, isto é, entre classes diferentes, com todas as ideologias delas, em um sistema de alianças. [...] O conceito gramsciano do *bloco histórico* não era nada mais que a revelação de uma fase particular, de um momento nacional, do desenvolvimento capitalista. A sua imediata generalização, nas próprias obras da prisão, foi já um primeiro erro. O segundo erro, muito mais grave, foi a vulgarização togliattiana do *partido novo* que deveria se direcionar sempre mais na identificação com esse bloco histórico, até desaparecer nele, aos poucos que a história da nação ia se identificando com a política nacional do partido do povo todo.⁶⁸

Permanece inalterado, porém, o problema gramsciano da conquista da hegemonia política. Segundo Tronti – como observamos – o povo não é a solução, uma vez que neutraliza, ao seu interno, a classe operária: a única parte efetiva e a única contradição do sistema capitalista realmente revolucionária. Contudo, como já sabia Gramsci, o antagonismo da classe operária dentro e contra o capital, a luta na fábrica, a luta sindical, não se traduzem imediatamente na luta pela conquista do

⁶⁵ *Ibidem*, p. 87.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 93.

⁶⁷ Sobre a relação entre parcialidade e totalidade se detém particularmente Mezzadra, *Senza lacrime per le rose*, pp. 61-77.

⁶⁸ Tronti, *Operai e capitale*, cit., pp. 114-115.

poder político. Nessa altura, é necessário ir para *fora* da relação de produção capitalista, de natureza exclusivamente econômica, e de consequência controlável e gerível a partir da posição dominante do capital; porque exista política, a classe deve ir contra si mesma, contra a sua mesma natureza econômica: "é exatamente a separação da classe operária de si mesma, *do trabalho*, e por conseguinte do capital. É a separação da força política da categoria econômica".⁶⁹ Porque exista política, a classe operária deve tornar-se *autônoma*:

O capital deve opor-se à força-trabalho sem deixar autonomia à classe operária; deve conceber a força-trabalho em si como classe operária, todavia, *dentro* da relação de produção capitalista; deve, portanto, conservar, reproduzir, ampliar a relação de classe, somente *controlando-a*. Este é o fio que conecta a história moderna do capital. Cortar em um ponto o fio deste controle é a estratégia atual da revolução operária. Uma separada autonomia *política* dos movimentos de classe das duas partes é até agora o ponto de partida que deve ser imposto à luta: daqui, de novo, todos os problemas de organização da parte operária. O esforço do capital é de fechar dentro da relação econômica o momento do antagonismo, como seu objeto social. O esforço da parte operária deve, ao contrário, tensionar continuamente até a ruptura efetiva da forma econômica do antagonismo.⁷⁰

O problema político torna-se discriminante e determinante no momento que leva o antagonismo da fábrica até a sociedade. Muda o lugar, mas o sujeito deve ser o mesmo: a classe operária. Todavia, para sair da fábrica, para sair do sistema capitalista, a concepção política de Tronti prevê apenas *uma* forma de subjetividade, *separadamente* e *autonomamente* organizada. Certamente, não pode ser o *sujeito-povo*, mas não estamos tão longe do partido-príncipe de Gramsci;⁷¹ não é o *sujeito-síntese* resultado da dialética tríplice de matriz hegeliana, mas o sujeito político não é mais nem o *antagonista* da "ciência operária" que tinha quebrado aquela dialética:

O equívoco de partida é talvez precisamente na "formula tríplice": não se pode dizer - como Marx afirma - que essa reúne todos os segredos do processo social de produção. Seu processo social de produção é o capital no nível do seu pleno desenvolvimento, então, não pode defini-lo nenhuma fórmula que contém mais de *dois* protagonistas: o capital em si e, na frente, dentro e contra ele, a classe operária. Isto por uma sua definição que tenha valor para a "ciência". No solo da prática política precisa realizar uma outra redução. A trindade por sua natureza deve ser reconduzida ao *um*. Quando nos perguntamos porque *somente* do ponto de vista operário

⁶⁹ *Ibidem*, p. 262.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 219.

⁷¹ Em *Noi operaisti*, que representa uma espécie de avaliação pessoal e teórica da experiência operaista, Tronti retorna e se detém sobre muitos dos nós problemáticos de *Operai e capitale* à luz de sua reflexão posterior e da atualidade do operaísmo. Ao abordar a questão do partido, se refere à concepção gramsciana de Partido-Príncipe: "E se a forma dessa realização se apresenta como Príncipe, o passo seguinte é definir sua prática política, antes de tudo as forças, desta vez no sentido de meios e procedimentos, capazes de levá-la ao sucesso. Como Gramsci veria mais tarde, aqui Maquiavel estava passando o bastão para Lenin. Mas se Gramsci viu o Príncipe no partido, bem, nós o vimos diretamente na classe. Não porque a classe pudesse ter sucesso sem partido. Mas porque a forma-classe era o verdadeiro sujeito e a autorrealização na política só poderia ser dada pelo instrumento-partido. Os operários podem lutar contra o patrão, mas para derrotar o capital é preciso o partido. A luta, porém, tem prioridade. Nesse sentido, a classe tem o primado. Depois, porém, acrescenta: «É o Príncipe que se torna Partido, é a direção dos processos que se exerce como entidade coletiva: não se identifica com as massas, não as segue, não se afasta delas, mas a guia, apenas um passo à frente, um olho para trás para ver se o segue e um olho para a frente para entender para onde ir». Tronti M., *Noi operaisti*, Roma, DeriveApprodi, 2009, pp. 68 e 95. Mais recentemente, em *Comune*, Negri também se refere ao uso que Gramsci faz da figura maquiavélica do Príncipe, atribuindo o "devir-Príncipe" à multidão. Cfr. Hardt; Negri, *Comune*, em particular pp. 7-13.

é possível colher o segredo do capitalismo, eis a única resposta possível: porque a classe operária é o segredo do capitalismo.⁷²

É possível pensar a classe operária fora da fábrica, como sujeito político autônomo, sem fazer concessões à forma-povo e sem aceitar as lógicas democráticas e reformistas que a reduziriam a uma parte entre as outras, que deve negociar o próprio "interesse de parte" em nome do interesse geral? Pode a classe operária renunciar à exclusividade da sua "maldição" de parte? Pode a sociedade, aquela mesma sociedade dominada pela tendência uniformizadora das ideologias burguesas, fazer eclodir o conflito das *duas partes*? Pode o sujeito antagonista, a conquista teórica da "ciência operária", tornar-se partido político sem ter, na sociedade, a própria contraparte "à frente"? O que seria, enfim, a classe operária fora do contexto determinado onde acontece o antagonismo? Essas são as questões que *Operai e capitale* jogam no campo do debate filosófico e político do marxismo italiano, e não só.⁷³

Se com a teorização da centralidade da classe operária de fábrica e com a determinação do sujeito antagonista, Tronti definiu a peculiaridade de uma ciência operária e percorrido assim o seu caminho de "retorno a Marx", teve, ao invés, constatar a dificuldade de transpor tudo isso no nível da organização política. A classe operária é o segredo do capitalismo, segredo que a ciência operária desvelou; todavia precisa desvelar o segredo político, que não está – como ensina, para Tronti, a regra dos insucessos das iniciativas políticas operárias, excepto a revolução de Outubro – à disposição da ciência operária. O segredo do sucesso político de Lenin não deve ser procurado nas experiências das lutas operárias, mas na grande tradição do realismo político, prerrogativa da classe adversa. Estamos no 1970 e, no *Pós-escrito de problemas* acrescentado na segunda edição de *Operai e capitale*, já está acontecendo o desvio de Tronti do operismo dos anos sessenta – desvio que não implica de jeito nenhum um desconhecimento das suas conquistas teóricas, mas sim da tomada de consciência que, para poder continuar a pesquisa à altura da política, precisa transpô-la a outro plano:

"Contrapondo um tipo de organização ao outro, Lenin elabora a teoria de ambos. Era necessário, porque o discurso dele era verdadeiramente político, não partia das lutas, não queria partir delas, a sua lógica era fundada em cima de um conceito de racionalidade política absolutamente autônoma de tudo, independente do mesmo interesse de classe, pelo contrário comum às duas classes, o partido dele não era o anti-estado; também antes da tomada do poder era o único verdadeiro estado da verdadeira sociedade. Antes de Lenin, e como causa da sua teoria de partido, não precisa procurar a luta operária. Isso não diminui, mas até mesmo engrandece o alcance genial da sua experiência. Embora não tenha sido movido pelo impulso da luta operária, Lenin acerta plenamente as leis da sua ação política. Por este caminho, o conceito burguês clássico de autonomia da política sofre um processo de refundação, a partir de um ponto de vista operário."⁷⁴

⁷² Tronti, *Operai e capitale*, cit., p. 230.

⁷³ Roberto Esposito levanta questões desse tipo em sua interpretação de *Operai e capitale*: colocar a classe operária ao mesmo tempo "dentro e contra" o capital – nos termos de Esposito: mantendo unida "imanência e conflito" –, na passagem do nível econômico para o político, acarreta uma aporia e uma contradição que recai sobre a sustentabilidade filosófico-política da própria classe operária como sujeito antagonista. Cfr. Esposito, *Pensiero Vivente*, cit., pp. 207-212. (Edição brasileira: ESPOSITO, R. Pensamento Vivo. Origem e atualidade da filosofia italiana. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013. Tradução Henrique Burigo).

⁷⁴ Tronti, *Operai e capitale*, cit., p. 279.

dirigida na possibilidade de detectar uma outra "definição objetiva" da subjetividade antagonista fora da classe operária caracterizada pelo operário-massa:

É possível, por exemplo, abandonar uma definição "objetiva" de classe operária? E definir "classe operária" todos aqueles que lutavam subjetivamente em formas operárias contra o capital a partir de dentro do processo de produção social? É possível desacoplar finalmente o conceito de classe operária do conceito de trabalho produtivo? E ficaria mesmo neste caso acoplado ao salário? O problema é certamente encontrar novas definições da classe operária, mas sem abandonar o campo da análise objetiva, sem recair em armadilhas ideológicas. Invalidar a materialidade objetiva da classe operária em puras formas subjetivas de luta antcapitalista é certamente um erro de novo ideológico do neo-extremismo. Não só. Ampliar os confins sociológicos da classe operária para incluir todos aqueles que lutam contra o capital a partir do seu interior, até alcançar a maioria quantitativa da força-trabalho social, e até mesmo da população ativa, é uma grave concessão às tradições democráticas.⁸¹

⁸¹ Tronti, *Operai e capitale*, cit., p. 314.

- HARDT, Michael; NEGRI, Toni. *Comune: Oltre il privato e il pubblico* (2009). Milano, Rizzoli, 2010.
- HOFF, Jan. *Marx global: Zur Entwicklung der internationalen Marx-Diskurse seit 1965*. Berlin: Akademie, 2009.
- LIGUORI, Guido. *Gramsci conteso: storia di un dibattito, 1922-1966*. Roma: Editori Riuniti, 1996.
- MARX, Karl. *Grundrisse: lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*. Editado por G. Backhaus. Torino: Einaudi, 1976.
- MATHERON, François. Operaismo. In: LABICA, Georges; BENSUSSAN, Gérard. *Dictionnaire critique du marxisme*. Paris: Quadrige/PUF, 1999.
- MEZZADRA, Sandro. *Operaismo*. In: ESPOSITO, R.; GALLI, C. (org.). *Enciclopedia del pensiero politico*. Roma-Bari: Laterza, 2000.
- MEZZADRA, Sandro. Senza lacrime per le rose: operai e capitale di Mario Tronti e l'operaismo italiano. In: BALDASSARI, M.; MELEGARI, D. (org.). *La Rivoluzione dietro di noi: Filosofia e politica prima e dopo il '68*. Roma: manifestolibri, 2008.
- MONDOLFO, Rodolfo. *Umanismo di Marx: Studi filosofici 1908-1966*. Torino: Einaudi, 1968.
- NEGRI, Antonio. *La differenza italiana*. Roma: nottetempo, 2005.
- NEGRI, Antonio. *Dall'operaio massa all'operaio sociale: intervista sull'operaismo (1979)*. Organizado por Pozzi P. e Tomassini R. Verona: ombre corte, 2007.
- POTIER, Jean-Pierre. *Lectures italiennes de Marx 1883-1983*. Lyon: PUL, 1986.
- SCHMITT, Carl. Il concetto di "politico". In: MIGLIO, G.; SCHIERA, P. (org.). *Le categorie del "politico"*. Bologna: Il Mulino, 1972.
- TOGLIATTI, Palmiro. *La via italiana al socialismo*. Roma: Editori Riuniti, 1956.
- TOGLIATTI, Palmiro. Attualità del pensiero e dell'azione di Gramsci. In: RAGIONIERI, E. (org.). *Gramsci*. Roma: Editori Riuniti, 1967.
- TOSEL, André. *Le marxisme du 20e siècle*. Paris: Syllepse, 2009.
- TRONTI, Mario. Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi: Gramsci e Labriola. In: CARACCILOLO, A.; SCALIA, G. (org.). *La città futura: saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci*. Milano: Feltrinelli, 1959.
- TRONTI, Mario. Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci. In: AA.VV. *Studi gramsciani*. Roma: Editori Riuniti, 1958.
- TRONTI, Mario. *Operai e capitale (1966)*. Roma: DeriveApprodi, 2006.
- TRONTI, Mario. *Noi operaisti*. Roma: DeriveApprodi, 2009.
- TRONTI, Mario. *La politica al tramonto*. Torino: Einaudi, 1998.
- TRONTI, Mario. Studi recenti sulla lógica del Capitale. *Società: rivista trimestrale*, v. XVII, n. 6, 1961.
- VIOLI, Carlo (org.). *Né con Marx né contro Marx*. Roma: Editori Riuniti, 1997.
- WRIGHT, Steve. *L'assalto al cielo: per una storia dell'operaismo (2002)*. Roma: Alegre, 2008.



Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

TRADUÇÕES

LA COLA DE LA SERPIENTE: MI RESPUESTA A LA CRÍTICA DE SLAVOJ ŽIŽEK SOBRE MI "INTERPRETACIÓN DE LOS MUNDOS MÚLTIPLES"*

SWALLOWING THE SNAKE'S TAIL: RESPONDING TO ŽIŽEK'S CRITIQUE OF MY "MANY WORLDS INTERPRETATION"

Ricardo Sanín-Restrepo  

Coeditor de serie de libros *Decrypting Power and Coloniality* con
Bloomsbury, Londres

* Este artículo fue traducido del inglés por el autor y publicado originalmente en *Critical Legal Thinking*.

Publicado em: 20/08/2025

Como citar: SANÍN-RESTREPO, Ricardo. La cola de la serpiente: mi respuesta a la crítica de Slavoj Žižek sobre mi "Interpretación de los Mundos Múltiples". *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e61174, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.61174



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



En su libro *Freedom a Disease Without Cure* (2023), Slavoj Žižek presenta una extensa crítica de mi artículo “*Many Worlds Interpretation, Critical Theory and the (Immanent) Paradox of Power*”. La crítica se apoya en un trípode (que desarrollaremos abajo). 1. La diferencia necesita identidades preexistentes, 2. La realidad experimentada podría ser más contingente que la proto-realidad cuántica, y 3. Mi enfoque en el poder como dominación (“potestas”) ensombrece su importancia como *potentia*.¹

Esencialmente, mi tesis pivota sobre una paradoja fundamental, y creo que la crítica de Žižek pasó por alto este elemento crucial, el cual exige una interrogación que reconozca y aborde su naturaleza paradójica, en lugar de intentar una refutación lógica directa. Al hacer esto último, el filósofo esloveno, sin darse cuenta, termina reforzando el punto que quiero demostrar.

La paradoja, tal como la expuse inicialmente en mi libro *Being and Contingency: Decrypting Heidegger's Terminology* (Ser y Contingencia: Desenscriptando la Terminología de Heidegger), es la siguiente:

Si hay una infinidad de mundos múltiples paralelos, entonces es absolutamente necesario que haya un mundo donde los mundo múltiples paralelos sean imposibles, por lo tanto, la infinidad de mundos múltiples paralelos es limitada y, por lo tanto, finita.²

Esta no es una deducción lógica formal; es una paradoja que lleva la lógica formal al abismo.³ Como paradoja, desafía la lógica formal introduciendo una contradicción autorreferencial. Como sabemos, la lógica clásica se basa en la consistencia y la no contradicción, pero esta paradoja interrumpe esos principios al afirmar que la propia condición de la infinidad necesita su propia negación. Opera de manera similar a otras paradojas que cuestionan los límites de los sistemas lógicos, como la paradoja de Russell en teoría de conjuntos o los teoremas de incompletitud de Gödel en matemáticas.

Nótese que la crítica de Žižek no se dirige ni a la construcción de la paradoja ni completamente a las conclusiones que extraigo de ella, sino a uno de los extremos de la paradoja que él trata como una proposición lógica formal y no como una conclusión o solución paradójica, y es en la conclusión de la paradoja donde reside el poder de mi argumento.

Antes de profundizar en la crítica de Žižek, desentrañemos la paradoja. Los mundos múltiples son infinitos – todo es posible –, (contingentes, devenir permanente, y potencialidad intensiva), pero la premisa debe admitir que debe haber un mundo donde estos mundos múltiples son imposibles; esta es una conclusión lógica y necesaria. Por lo tanto, la infinidad de múltiples mundos paralelos está limitada y es finita (la paradoja). Este es el corazón de la paradoja, una metáfora poderosa, y lo que me permite construir una verdad diferente sobre ella. Como tal, este no es el elemento central de mi argumento; esta es la cola de la serpiente paradójica que Žižek muerde como si fuera la verdad completa de la situación.

Ricardo Sanin Restrepo es codirector de la serie de libros *Decrypting Power and Coloniality: Philosophical Perspectives from and through the Global South*. Es autor de los libros *Decolonizing Democracy: Power in a Solid State* (2016), *Being and Contingency* (2021) y *Teoría Crítica Constitucional* (2014). También ha coeditado los libros *Decrypting Justice: From Epistemic Violence to Immanent Democracy* (2025) y *Decrypting Power*.

¹ Se refiere al poder como potencialidad, capacidad o posibilidad de ser o devenir, de cambio, en contraste con potestas, que denota el poder como dominación o autoridad impuesta.

² Sanin-Restrepo, *Being and contingency*.

³ El superpoder de lo paradójico es que crea novedad sin un modelo preexistente. Rompe el asedio de cualquier régimen de previsibilidad anclado en el control absoluto del tiempo, el espacio y los seres. Erosionando la necesidad y su gobierno de brutalidad, nos permite ver, sentir y participar del mundo de nuevo.

Como nos recuerda Kripke, "Los mundos posibles se estipulan, no se descubren con telescopios potentes".⁴ Lo que hace que la paradoja sea poderosa es que lleva a identificar o al menos estipular tal mundo.

¿Cuál mundo? Donde otros mundos no son posibles, por lo tanto, las meras posibilidades de otros mundos quedan congeladas en la necesidad, y, el *devenir-otro* es imposible, solo identidad pura y unanimidad, un mundo sin contrarios y sin contingencia, sin evento y sin devenir. La conclusión poética que extraigo de ello es que *este mundo, nuestro propio mundo*, cuando está dominado por la potestas (el poder como dominación y, por lo tanto, negación de la contingencia), es el mismo mundo al que nos referimos como imposible. Cuando en el mundo impera la potestas, vivimos en un mundo imposible y por lo tanto un mero simulacro de mundo.

En cierto modo, es ciencia ficción, y como tal, como nos enseñó Ursula K. Le Guin, "la verdad está en la imaginación". Se trata de un experimento mental que no es predictivo sino descriptivo, y no versa sobre el futuro sino sobre el presente.⁵ La construcción es simple, es poética y metafórica, por lo tanto, sus conclusiones políticas son complejas. Cuando digo poética me refiero a su significado radical: como argumenta Aristóteles, la poética trata sobre universales "lo que podría suceder" en lugar de particulares "lo que ha sucedido", que es el dominio de la historia.

El punto político que planteo, derivado de la paradoja, es que este mundo en el que vivimos, si está dominado por potestas, se vuelve "imposible" – el mundo donde se niega la multiplicidad de mundos – ya que el reino de la "potestas", que, tal como la defino, es la dominación lograda a través de la negación de la diferencia, no puede sostenerse, no puede ser viable, no puede ser posible, es una contradicción del *ser mundo*. En consecuencia, nos vemos obligados a reconocer que potencia y contingencia son la única posibilidad de que exista un mundo. Aquí, la oposición entre contingencia y necesidad se vuelve central en mi defensa contra la confrontación de Žižek.

La crítica de Žižek a mi artículo se centra en varios puntos clave: argumenta que la diferencia requiere identidades preexistentes, desafiando mi énfasis en la primacía de la contingencia. También sugiere que la realidad experimentada podría ser más contingente que la proto-realidad cuántica. La más importante, Žižek subraya la importancia del poder como potencia, que él entiende que mi concepto de "potestas" como dominación podría eclipsar. A este tercer punto simplemente responderé que básicamente toda mi obra, desarrollada a través de una panoplia de libros y artículos, se dirige a demostrar que un mundo sin potencia es la negación del mundo. Bien, pero aun admitiendo que la crítica se dirige exclusivamente a esta pieza específica, podemos llegar a la misma conclusión fácilmente. Lo que demuestro es que un mundo que depende de potestas niega la potencia. Esto es lo que Žižek no capta en el ejercicio poético de la paradoja; es muy simple: Si hay mundos infinitos, debe existir un mundo donde los mundos infinitos son imposibles, y por lo tanto, ese mundo es la negación de la potencia, de lo posible, del devenir otro, en otras palabras, del poder. Esto no es contradictorio, es paradójico, y de esa brecha extraigo una poderosa conclusión.

⁴ Kripke, *Naming and necessity*, p. 45.

⁵ Le Guin, *The left hand of darkness*.

Como podemos ver, la paradoja, y su conclusión, no es que la "potestas" sea necesaria, sino todo lo contrario: si la potestas es necesaria, entonces la potentia no puede existir, pero esto es precisamente lo que estoy denunciando. Y aquí es donde la crítica de Žižek se descarrila, porque, lógicamente, cuando una crítica se basa en una premisa falaz que se opone diametralmente a la proposición inicial, su elaboración invariablemente refuerza la misma afirmación que busca refutar, demostrando una contradicción performativa. En otras palabras, una crítica construida sobre una malinterpretación fundamental, invirtiendo la tesis original, corre el riesgo de validar sin querer, la proposición que pretende dismantelar. Esto es lo que sucede en lo que acabamos de describir.

El punto que la paradoja y su conclusión están planteando no es la primacía de la potestas, sino su sumisión a la potentia. Ahora, dada esta nueva conclusión a una de sus críticas (la tercera), se comprenderá lógicamente que las dos anteriores – "la diferencia requiere identidades preexistentes, y, que la realidad podría ser más contingente que la proto-realidad cuántica" –también se vienen abajo. Sin embargo, aquí podemos añadir algo. Respecto a la primera, la aberración de la potestas (su primacía sobre la potentia) muestra que no se puede negar la diferencia si no hay identidades primero; negar la diferencia es una forma de identidad. Respecto a la última, ante el llamado de Žižek a la complejidad de la realidad, la respuesta desde la paradoja es "Ah sí, lo sabemos, eso es lo que la paradoja intenta decirte, es lo que afirma, la realidad es tan compleja que puede problematizar la idea misma de la infinitud."

Como se ha visto, el texto utiliza la IMM como una lente poética para criticar las estructuras de poder,⁶ sugiriendo que la propia idea de las posibilidades infinitas extraídas de mundos infinitos subraya cómo nuestra realidad actual, moldeada por la "potestas", es una versión restringida e irrealizada de lo que podría ser, de un mundo posible donde todos los mundos se vuelven posibles. En consecuencia, mi artículo concluye: "La potestas es la contradicción de la existencia. Aquello que no puede existir fuera de sí mismo, aquello que ni siquiera es diferente en sí mismo. En consecuencia, la contingencia (cuyo nombre en política es democracia), como la extensión infinita de la diferencia intensa, es necesaria en todos los mundos posibles"

Además, Žižek cuestiona si las realidades infinitas de la IMM dejan espacio para una posibilidad genuina. Propone la necesidad de una única realidad o "entorno" para fundamentar otros mundos posibles y enfatiza el papel de la intersubjetividad en la verdad científica. La respuesta se da de manera sólida en mi artículo, que él parece pasar por alto, y que, para no romper el flujo de los argumentos, la he copiado en una nota.⁷

⁶ Mi argumento principal no versa sobre las Interpretaciones de Mundos Múltiples (IMM), sino sobre el poder y su potencialidad; la IMM es simplemente la palanca que me ayuda a ilustrar su fuerza política.

⁷ "Sin embargo, la paradoja encuentra un punto de fusión. En consecuencia, en cada evento cuántico el universo se divide en dos universos (o mundos) paralelos opuestos. Lo que sucede en uno, sucede exactamente lo contrario en el otro. Lo problemático es la idea de lo "contrario" al enunciar la posibilidad de universos paralelos infinitos. ¿Acaso "contrario" no significa uno? ¿Significa entonces que sabemos cuál es el estado de las cosas en cualquier momento dado en cualquier espacio-tiempo dado, de modo que declaramos (probamos) que ha sucedido lo contrario? "Contrario" supone necesariamente un sistema de equivalencia con una identidad rígida como su origen (Sanín-Restrepo 2020). Lo que es completamente problemático es que la idea de los contrarios está anclada en la binaridad, y no cualquier tipo de binaridad, sino una que exige la necesidad de decidir entre la normalidad y la excepción, entre lo positivo y lo negativo. Como si estos términos pudieran darse desde un único estado de cosas que contenga en sí mismo toda

La clave de todo reside en la interacción entre contingencia y necesidad, como expuse antes, siguiendo los pasos del arquitecto de la contingencia, Quentin Meillassoux (2008):

Mientras que la contingencia es el desencadenamiento, tanto de la inmanencia, como de la generación, las transiciones y la creatividad; la necesidad es el dominio soberano sobre cada definición de tiempo y espacio desde un punto cero predefinido. Mientras que, en la necesidad, la contingencia del futuro se captura en lo que actualmente es; la contingencia es el abismo donde lo posible y lo imposible se puede decidir. La contingencia es siempre la multiplicidad desatada del devenir. Por lo tanto, no existe una expresión de la diferencia que no sea contingente, así como no existe una negación de la diferencia que no recaiga siempre en la necesidad. La contingencia y la necesidad son entonces la matriz y el enigma del poder, es decir, de lo que es posible e imposible.⁸

En mi marco teórico, la "potestas" funciona transformando diferencias inherentemente contingentes en identidades rígidas y fijas, imponiendo así un sistema de necesidad que limita severamente la fluidez intrínseca y la potencialidad de la existencia. Esta imposición de la necesidad resulta en lo que llamo un "simulacro" del mundo, una realidad aparentemente estable e inmutable que suprime activamente las infinitas posibilidades sugeridas por la Interpretación de los Mundos Múltiples.

Como se indicó anteriormente,

Precisamente, la característica más espantosa y efectiva de la potestas es que no tiene reflejo, no posee una doble cara, es un estado petrificado de identidad y opresión. La potestas es, por lo tanto, la paradoja de la existencia, un simple simulacro de mundo, la negación total de la diferencia y de la multiplicidad. El mundo de la potestas (del simulacro de diferencia) es lo que no puede existir por fuera de sí mismo, lo que ni siquiera es diferente en sí mismo.⁹

Si lo antedicho es cierto, entonces no estamos ante una paradoja en "cualquier mundo", sino ante una contradicción en "este mundo": si la potestas gobierna, no hay mundo. Así, nos vemos obligados a reconocer que, ante la brutalidad del Estado, los violentos cercamientos del capitalismo que se presentan como el único mundo posible, la potencia y la contingencia son la única verdad del mundo, la única ruta para romper el simulacro.

Es por eso que al abordar los puntos específicos de Žižek, es necesario un giro, si se quiere, un cambio de repertorio en el léxico, para enmarcar su crítica a través de la lente de esta oposición fundamental entre contingencia y necesidad. Por ejemplo, respecto a la contingencia inherente en el colapso cuántico, aclaro que veo el campo cuántico como representante de la potencialidad pura – un dominio de contingencia ilimitada. El "colapso" en una única realidad observada, desde la física clásica de la perspectiva de un solo observador omnisciente, es, desde mi

forma de identidad. Si esto último es cierto, entonces estaríamos en la necesidad, cada vez que irrumpimos en un nuevo universo, de partir de modelos eminentes y trascendentes, de tenerlos como una especie de plataforma de lanzamiento, y por lo tanto, la inmanencia sería lógicamente cercenada y la finalidad (telos) se asentaría cómodamente como la única posibilidad. Sin duda, cuando hay un telos, una finalidad que no podemos iniciar inmanentemente, estamos ante la forma más nefasta de trascendencia. ¡Exacto! el poder como potestas." (Sanín-Restrepo, *Many worlds interpretation, critical theory and the (immanent) paradox of power*).

⁸ Sanín-Restrepo, *The meaning of the encryption of power as the razor's edge of politics*, p. xi.

⁹ Sanín-Restrepo, *Being and contingency*, p. 99.

perspectiva, precisamente el momento en que interviene la "potestas", imponiendo la necesidad al seleccionar y solidificar una posibilidad entre un sinfín de posibilidades. La contingencia que experimentamos en nuestra realidad cotidiana construida por la potestas, es por lo tanto, una forma restringida y mediada de contingencia.

De manera similar, cuando Žižek discute el poder como potentia, quiero enfatizar que la "potestas", en mi comprensión, no se trata meramente de erosionar una potentia latente. Más bien, es el propio sistema que estructura y limita severamente esta potentia mediante el establecimiento de la necesidad, manteniendo así jerarquías e identidades fijas. Mi paradoja está diseñada para resaltar cómo las posibilidades aparentemente ilimitadas ofrecidas por la IMM paradójicamente necesitan la existencia de un mundo –nuestro mundo bajo el dominio de la "potestas"– donde dicha multiplicidad es negada, ilustrando cómo la necesidad paradójica de una realidad única y limitada dentro de un campo de contingencia potencialmente infinito es una aberración.

En última instancia, mi desacuerdo se basa en el argumento de que este enfoque paradójico y poético no es meramente una elección estilística, sino que es absolutamente esencial para comprender verdaderamente la naturaleza insidiosa de la "potestas". Al exponer la necesidad paradójica de un mundo que niega activamente la contingencia, mi objetivo es revelar las limitaciones inherentes y las características opresivas de la dominación y abogar por la adopción de la contingencia (contingencia absoluta meillassouxiana) como la base misma de la libertad genuina y la plena realización de todos los mundos posibles. La tensión entre la potencialidad ilimitada del campo cuántico, que veo como representante de la contingencia última, y la realidad restringida que experimentamos, tan fuertemente moldeada por la "potestas" y su imposición de necesidad, sigue siendo el eje central de mi argumento y mi respuesta a la crítica de Žižek.

Referencias

- ARISTÓTELES. *Poetics*. Perseus Digital Library. Disponible en: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>. Acceso el: 09 jul. 2025.
- EVERETT, Hugh. *The many-worlds interpretation of quantum mechanics: the theory of the universal wave function*. Princeton: Princeton University Press, 1973. Disponible en: https://cqi.inf.usi.ch/qic/everett_phd.pdf. Acceso el: 09 jul. 2025.
- KRIPKE, Saul. *Naming and necessity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980.
- LE GUIN, Ursula K. *The left hand of darkness*. London: Penguin, 2019.
- MEILLASSOUX, Quentin. *After finitude: an essay on the necessity of contingency*. Tradução: Ray Brassier. London: Bloomsbury Academic, 2008.
- SANÍN-RESTREPO, Ricardo. *Being and contingency: decrypting Heidegger's terminology*. London: Rowman & Littlefield International, 2021.
- SANÍN-RESTREPO, Ricardo. Many worlds interpretation, critical theory and the (immanent) paradox of power. *Critical Legal Thinking*, 22 nov. 2021. Disponible en: <https://criticallegalthinking.com/2021/11/22/many-worlds-interpretation-critical-theory-and-the-immanent-paradox-of-power/>. Acceso el: 09 jul. 2025.
- SANÍN-RESTREPO, Ricardo. The meaning of the encryption of power as the razor's edge of politics. In: SANÍN-RESTREPO, Ricardo. *Decrypting power*. London; New York: Rowman & Littlefield, 2018. p. 15-48.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Freedom: a disease without cure*. London: Bloomsbury Academic, 2023.



RESENHAS

ZOOPOLIS. ANIMALS IN BIOPOLITICS: REVIEW OF *THE BIOPOLITICAL ANIMAL*, ED BY FELICE CIMATTI AND CARLO SALZANI

ZOÓPOLIS. ANIMALES EN LA BIOPOLÍTICA: RESEÑA DE *THE BIOPOLITICAL ANIMAL*, ED. POR FELICE CIMATTI Y CARLO SALZANI

ZOÓPOLIS. ANIMAIS NA BIOPOLÍTICA: RESENHA DE *THE BIOPOLITICAL ANIMAL*, ORG. POR FELICE CIMATTI E CARLO SALZANI

Ermanno Castanò 

Liceo Benedetto Croce, Rome, Italy

Emanuela Fazzio 

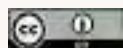
Independent researcher, Rome, Italy

Submetido em: 22/11/2025

Publicado em: 05/01/2026

Como citar: CASTANÒ, Ermanno; FAZZIO, Emanuela. Zoopolis. Animals in Biopolitics: review of *The Biopolitical Animal*, ed by Felice Cimatti and Carlo Salzani. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e62978, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.62978



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Ermanno Castanò holds a PhD in Philosophy, teaches philosophy, and is the author of numerous essays and books, including *Unattainable Humanity: Notes to Giorgio Agamben's The Human Voice* (with Carlo Salzani, (Des)troços, 2025); *Italian Philosophy before the Animals* (*Journal of Italian Philosophy*, 2022); *Italian Thought and Animality* (*Radical Philosophy Review*, 2021); and a review of Carlo Salzani's *Agamben and the Animal* (*Journal for Critical Animal Studies*, 2022). His books in Italian include *Agamben e l'animale: La politica dalla norma all'eccezione* (2018); *Ecologia e potere: Un saggio su Murray Bookchin* (2011); and *Introduzione a Giorgio Agamben* (with Carlo Salzani, expanded edition, 2024).

Emanuela Fazio is an aspiring PhD student with a Master of Arts in English Literature and Philosophy and a Master of Letters in Postcolonial and World Literatures. She has written a thesis on the applied ethics movement of Effective Altruism and another on female migrant characters in Italian postcolonial and migration literature.

Abstract

What do animals have to do with biopolitics? *The Biopolitical Animal*, edited by Felice Cimatti and Carlo Salzani, tries to answer this question through the work of thinkers including Michel Foucault, Giorgio Agamben, and Achille Mbembe. In this review the authors aim to underline the main issues of the book, through all the essays that compose it.

Keywords

Biopolitics; Giorgio Agamben; Michel Foucault; governmentality; animality.

Resumen

¿Qué tienen que ver los animales con la biopolítica? *The Biopolitical Animal*, editado por Felice Cimatti y Carlo Salzani, intenta responder a esta pregunta a través del trabajo de pensadores como Michel Foucault, Giorgio Agamben y Achille Mbembe. En esta reseña, los autores buscan subrayar las principales cuestiones del libro, a partir del conjunto de ensayos que lo componen.

Palavras chave

Biopolítica; Giorgio Agamben; Michel Foucault; gubernamentalidade; animalidade.

Resumo

O que os animais têm a ver com a biopolítica? *The Biopolitical Animal*, organizado por Felice Cimatti e Carlo Salzani, busca responder a essa questão por meio do trabalho de pensadores como Michel Foucault, Giorgio Agamben e Achille Mbembe. Nesta resenha, os autores procuram destacar os principais eixos problemáticos da obra, a partir do conjunto de ensaios que a compõem.

Palavras-chave

Biopolítica; Giorgio Agamben; Michel Foucault; governamentalidade; animalidade.

What do animals have to do with biopolitics? *The Biopolitical Animal*, edited by Felice Cimatti and Carlo Salzani, tries to answer this question through the work of thinkers including Michel Foucault, Giorgio Agamben, and Achille Mbembe. The book is a tapestry of different essays articulated into three parts but it has a coherent structure in its whole argument.

One of Foucault's definitions of biopolitics is that of a bio-power operating through governmental *dispositifs* working over all living beings. It actually is "the attempt, starting from the eighteenth century, to rationalize the problems posed to governmental practice by phenomena characteristic of a set of living beings forming a population: health, hygiene, birthrate, life expectancy, race".¹

Biopolitics does not simply negate and kill, but shapes lives and pushes to death those who cannot be normalized. This formula does not necessarily imply that the bodies subjected to the mechanisms that manage life are exclusively human.

Cimatti and Salzani explain the book title, *The Biopolitical Animal*, by claiming that

Animality lies at the very heart of biopolitics, hence the relationships between human and nonhuman animals are fundamental to understanding the mechanisms and the essence of biopolitics itself. [...] But animality is central in a much more fundamental way, namely because it constitutes the 'limit possibility' of life, human and nonhuman, in the grip of this very biopolitical calculation (p. 4).

Given these premises, the editors propose an affirmative, anthropo-decentralised biopolitics that opposes governmental technologies in the direction of an animal liberation.

In "*Turning Back to Nature: Foucault and the Practice of Animality*" Matthew Calarco affirms that most of Foucault's oeuvre remains anthropocentric and that the philosopher was generally not interested in animals.

Nonetheless, Calarco argues that biopolitics should not be dismissed as it can be employed to study the mechanisms that govern animal life in institutions like factory farms, zoos, and experimental laboratories. It is therefore possible to search a way out of anthropocentrism towards an affirmative biopolitics by reinterpreting Foucault.

That Foucault's work should be characterised as being 'by and large' anthropocentric but not entirely or dogmatically so, speaks to the fact that his work stands in a complicated relationship to anthropocentrism. For, even as Foucault often turned his back on both the ontological reality and violence carried out against nature and animals, his work also indicates a keen awareness of the ways in which those human beings who do not accede to the subject position of the human (and it would be fair to say that this 'set' of beings constitutes his primary concern) exist in a series of complex and overlapping relations with nonhuman others of various sorts. (p. 24).

¹ Foucault, Michel. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008, p. 317.

In his renowned seminar *The Courage of Truth*, Foucault himself pointed toward an exit strategy by moving beyond an exclusive focus on human life. "Yet, there is an important exception to this anthropocentric trend found in Foucault's late work on the Cynics." (p. 28) In this text, he examines the life of the Cynics, whose ethical model was nothing less than the life of dogs. For the Cynics, the idea that a man can embrace the scandalously free life of an animal rests on the fact that man is (in such a way that tradition has made problematic) an animal himself. In opposition to all previous tradition, the Cynics "were routinely characterised as dogs" (p. 31) precisely because they looked at the dogs as an example of authentic life.

In Calarco's view, solving the issue of man's animality could indicate a way for a "turning back to nature" (p. 35).

In "*Community and Animality in the Ancient Cynics*," Vanessa Lem continues Calarco's reflections on Foucault's seminar *The Courage of Truth*. For her, the Cynics explore the divide between the human and the animal, affirming that human language is insufficient to express singularity, which is the irreducibility of life to abstract concepts (p. 43).

Diogenes does not call himself a human being, and "not a citizen, but a creature" (p. 46): a singularity of embodied life. For Foucault, embracing a Cynic lifestyle implies adopting a nomadic life in exile and radical poverty, as well as following nature by adopting the form of life of the dogs.

"The affirmation of nature as the highest source of value and truth, in the Cynics, comes hand in hand with the search for a community that is not based on the immunising separation between nature and culture" (p. 48).

Lemm concludes that the Cynics seek to develop a relationship to nature which is not built on mastery but on exposure to others and vulnerability. This paradoxically ends up revealing a new form of power grounded in autonomy and independence. "Diogenes was highly critical of contesting the separation of nature and culture, *physis* and *nomos* reflected in the (religious and political) customs instituted in the *polis*" (p. 51). "Rather, the Cynics follow the animals in quest for a free use of the body teaching us how to transform our bodies into 'pure means'" (p. 54), concludes Lemm following terminology typical of Agamben and Benjamin.

In "*Biopolitics of Covid-19 and the Space of Animals: A Planetary Perspective*", Miguel Vatter connects Covid-19's new forms of biopolitical control to spherology and species-egalitarian approaches to medicine.

Spherology is a discourse which envisions space as a milieu which is actively created and transformed by organisms. In Vatter's view, spherology is a helpful tool to examine the intertwining of biology and technology in contemporary biopolitics.

This is especially relevant in light of species-egalitarian medicine, which understands humans as intrinsically enmeshed in a network of horizontal relations with other animals, bacteria, fungi, and viruses.

The condition which some critics have called "post-truth society" enables human language and animal voice to finally overlap. In a context where extinction seems a tangible possibility, Prozorov sees a new path in a return to where humanity "has never been" (p. 84): the origin of language in the voice of our animality.

The central idea of *Animality and Inoperativity: Interspecies Form-of-Life* by Sherryl Vint argues that we are in need of an "affirmative biopolitics", a new metaphysics of subjectivity which is grounded upon premises of mutuality and interdependence. "The figure of the animal lies at the heart of analysis of biopolitical governance" (p. 92).

In Agamben's view becoming human is not an event that was completed once and for all in the past, but rather it is an event that never stops happening, differentiating the human from the animal and producing remnants in "bare life".

From his standpoint Esposito "suggests that we should rethink politics and community from the point of view of what all life shares in common. His affirmative biopolitics is a biopolitics of relation, a politics of the affirmative potentiality of *zoè*, not one concerned with the special province of *bios*" (p. 97). Immunity in Esposito is what prevents relationality, so he suggests that its opposite is "community": the commonality of an "inappropriable" form-of-life.

Esposito agrees that we should rethink politics and community from the viewpoint of what all living beings share: the affirmative potentiality of *zoè*. Against the immunitarian dispositif of biopolitics, this potentiality lies in relationality, commonality, and inappropriability.

For Vint, we need to imagine an ecological mutuality as a kind of community that must "necessarily be decolonial as well" (104). "Indigenous ways of thinking of subjectivity and governance have been disrupted and repressed by colonial occupations which forced Indigenous people to live within Western knowledge structures" (p. 101).

In a simultaneously decolonial and communitarian path, we could find a political model in those cultures Eduardo Viveiros de Castro calls native and ancestral.

"Restraining Biopolitics: On Dino Buzzati's Living Animals" by Timothy Campbell investigates Dino Buzzati's literary attunement to crossings of the biological threshold of modernity, paying close attention to *The Slaying of the Dragon* and *The Tartar Steppe*.

In *The Slaying of the Dragon*, the exactitude and repetition of media representations transform the dragon from a magical creature into an animal that can be slayed. This condition denies her the sanctity of a face and the recognition of her shrieks as expressive of an 'I'. On the other hand, *The Tartar Steppe* outlines how Drogo's life is stolen by the dispositif of the Fort, which appropriates his intimacy with its dazzling "crevices, its golden sunsets, the martial sounds of trumpets and slowing down of time" (p. 126).

We have life, but only insofar as it is already death. So, in contradistinction to the figurations of the living dead, the ghosts and zombies and *Muselmänner* of Derrida and Agamben, we have deading life. If the living dead are beings that should be dead but were somehow alive, then animals in the factory farm are beings that should be alive, but are already dead (p. 176).

For this reason, Foucault's famous formulation of biopolitics as making live and letting die is insufficient to describe the reality of factory farms. In those places, animals can only live their deaths, a paradoxical figure that Stanescu calls the "deading life".

"The concept of deading life explains why so many animals were still slaughtered even if their bodies could not be sold, because they are simply already corpses, and room must be made for the next animals" (p. 177).

This concept is inspired by that of "necropolitics" by Achille Mbembe, which expands Foucault's thoughts on biopolitical sovereignty so to provide a supplementary understanding of how life is governed in post-colonial societies under global capitalism.

The necropolitical reverses Foucault's famous formulation – now we are in a situation of letting live and making die – but somehow we have not returned to the classical model of sovereignty as Foucault describes it, but what we have is a superimposition of sovereignty onto the biopolitical. The necropolitical is not oppositional to the biopolitical, but a supplementary understanding of how life can be organised in certain situations under 'neoliberal global capitalism.' (p. 179).

Stanescu points out that when power becomes bio-power, resistance becomes the power of life. Simply staying alive becomes a resistance strategy to deading life, the latter of which negates animal subjectivity. Such strategy is advanced by Animal Liberation activists, who free animal individuals from factory farms.

The alternative to deading life is the undying, the life that always escapes the stratagems and violence of necropolitics. It is only as earthlings together that we get out of the current crises. No spaceships, no arks, but perhaps just a simple social promise. A promise we make to fight for there to be a tomorrow, together (p. 186).

This form of life is a life that always escapes the stratagems and violence of necropolitics, which is the very logic of capitalism. Only this form of life can give us hope for a tomorrow, together with all living beings.

Dinesh Wadiwel is the author of *"Factory Farms for Fishes: Aquaculture, Biopolitics and Resistance"*, where he provides a biopolitical analysis of aquaculture.

For Wadiwel, human relations with fishes are one of the central conflicts occurring at a planetary scale, as the number of slaughtered fish is higher and faster-growing than that of farm animals.

The intensification of aquaculture holds a key role within the history of capitalism and biopolitics, as it requires the development of mass techniques to contain, manage and slaughter sea animals.

Wadiwel applies the paradigm of economic studies on chicken to fisheries. According to these studies, the widespread availability of cheap food is an essential element for the development of global capitalism.

Like a concentration camp, factory farming ensures the continuous production of animal commodities by generating a concentrated biopolitical violence through the establishment of a juridical zone of exception. This explains the relation between capitalism and biopolitics.

"The commons of the sea is now not the only zone of exception for the production of fish for food; more prominently today the sea enclosure is now preferred as a means for the concentrated production of bare life" (196).

For these reasons, the fishing industry has turned to aquaculture techniques in closed systems which enable total control over the population. Within these systems, surveillance technologies and artificial intelligence are used to control nutritional, behavioural, and environmental factors to give efficient inputs, reduce human labour, and maximise profits.

Wadiwel claims that biopolitical total control does not negate the possibility of new pathways of resistance, even for fishes in closed systems. This claim stands against the harrowing fact that today, it is not the Panopticon but "the fish factory farm perhaps represents the full realisation of the biopolitical dream of the factory farm itself as an idealised model of domination. This is a dream to establish an environment where inputs to production are perfectly calculated to ensure maximum profitability; the body of the animal is the site for this bare calculation" (p. 201).

In "*Imagining Liberation beyond Biopolitics: The Biopolitical 'War against Animals' and Strategies for Ending It*" Zipporah Weisberg discusses Wadiwel's work *The War Against Animals*.

Weisberg highlights that, according to Wadiwel, the war against animals is both a violent appropriation of their bodies and their conversion into value, thus bringing together Foucauldian and Marxist perspectives.

The war against animals can be understood as a leading front of global production as well as a biopolitical mechanism which supplies animal flesh to the world through the means of industrialised slaughter.

Weisberg critically examines Wadiwel's suggestion that veganism could work as a form of "counter-power," claiming it is insufficient to interrupt the systematicity of the biopolitical industrial machine.

She also points that Wadiwel does not examine other existing forms of "counter-conduct", such as those of animal sanctuaries and interspecies communities.

Sanctuaries are radical manifestations of resistance that break human sovereignty and disclose new ways of being-with other animals. In Foucault's words, they are "heterotopias," places where people can have an "animal relation with animals" rather than a human-like relationship with them (as Deleuze argued). Indeed, some sanctuaries are explicitly committed to the embracing of radically inclusive paradigms, like those advanced by the LGBTQ+ community.

Moreover, Weisberg deems Wadiwel's proposal for the war against animals to be momentarily suspended in a daily truce to be more symbolic than effective. The author indicates wide-scale-nonviolent civil disobedience as a more promising alternative, dismantling power through actions such as global struggles.

Wide-scale nonviolent civil disobedience in the form of the occupation of institutions governing the violence could be an effective tactic. Mass sit-ins or 'die-ins' in the offices of the ministries of agriculture could be organised on the same day across the globe. (p. 227).

In *"Animal Magnetism: (Bio)Political Theologies Between the Creature and the Animal"*, Diego Rossello explores the theory of animal magnetism or mesmerism.

In his view, thinking about mesmerism paves the way for a political theology of democracy that emphasises "fluidity, affect and contagion" (p. 244), making it particularly suited to the Anthropocenic age.

Rossello begins by delving into radical approaches to political theology, where increasing attention is directed towards the more-than-human scale. This development finds its departure points in Jacques Derrida's animal and Eric Santner's creature and is further developed by Kari Weil and Jane Bennett. If Weil understands Mesmer as a precursor to ecocritical thought, Bennett writes about the contagiousness of sympathy from a new materialist lens.

Highlighting the connection between theology and the juridical foundations of sovereign power, Rossello agrees with Santner that the theory of animal magnetism was attuned to the historical "shift from monarchy by divine right to popular sovereignty" (p. 242). This claim's veracity, he adds, is independent of the scientific legitimacy of mesmerism.

Posing itself as an alternative to theories of disenchantment and secularisation, Rossello's contribution invites us to consider animal magnetism as life among humans and across the human-animal divide "an alternative, enchanted, yet not hierarchical, form of connecting life among humans and across the human-animal divide" (p. 247).

"Creaturely Biopolitics" by Carlo Salzani departs from Kant's famous metaphor that human beings are made out of "crooked wood" and need civil society to administer right by the law.

For Salzani, Kantian "crooked nature" simply indicates the animal aspects of human life. In Kant's view, we are born as crooked creatures and become truly human only through education.

"The dichotomous opposition of straight/crooked can be read through a Foucauldian lens and fits perfectly into Foucauldian categories" (p. 254).

The opposition between straight and crooked can be called a "biopolitics of rectitude". Following Adriana Cavarero's argument, human civilisation originates in the adoption of an upright posture. This definition of the human as linked to verticality excludes non-human animals and those disqualified humans in virtue their non-conforming traits.

Salzani uses this framework to criticize biopolitics as a coercive force and to seek a way out towards the category of "creaturely biopolitics" (p. 254). Creaturely commonality is articulated through the materiality of embodied life. Against the biopolitics of rectitude, it could enable a biopolitics of vulnerability.

In order to define "creaturely life", Salzani also refers to Eric Santner's work. For Santner, creaturely life is predicated on an excess of meaning which disrupts traditional anthropocentric ideas. In sum, creaturely life cannot be easily domesticated because it names the "singularity": a state in which inappropriate creatures who resist any fixed categorization emerge.

Distortion, crookedness, ab-normality (and, consequently, animality) are not deviations from an originary, natural, undistorted state (straightness) but rather the product of a contingent perspectival positioning, of a figuring, of a politics that captures and manages life according to apparatuses of verticality. [...] In opposition to this politics, distortion as mark of the creaturely in Benjamin's Kafka deactivates exceptionality by challenging hierarchisation and exclusion – a challenge that is brought (p. 264).

The solution to the enigma of singularity lies in Benjamin's interpretation of Kafka's works. Against Kant's depreciation of crookedness, Kafka's stories joyfully exalt a distorted reality which does not need to be straightened.

The last chapter, written by Felice Cimatti, is "*A Dog's Life: From the Biopolitical Animal to the Posthuman*".

Cimatti's analysis focuses on a previously overlooked aspect of biopolitics, that is, the fact it is not about an external power that governs bodies. Rather, biopolitics is about the internal control exerted by the subject on their own body, so that every subject is the Panopticon of themselves.

That is, politics blends with biology and medicine: political life – for example the question of civil rights – is indistinguishable from simple biological life, as in the case of the restrictive measures that have been imposed to prevent the spread of the Covid-19 pandemic, which severely limit freedom of movement (p. 275).

Biopolitics is a technology of power that works by subjectivation, the construction of free and responsible subjects who accept to be controlled and governed. This results in subjects who master themselves, mainly through the fundamental dualisms of mind/body and object/subject.

The "biopolitical animal," referenced in the book's title, is an animal whose internal constitution lays in separation.

We can now paraphrase the somewhat ambiguous expression 'biopolitical animal' as an animal whose internal constitution is based on a radical separation between the 'controller' – the subject, which in turn is nothing but the internalisation of external political power devices – and the 'controlled' (p. 276).

For Cimatti, radical politics ought to deactivate the dichotomies intrinsic to the biopolitical animal, resulting in a unitary living being. The posthuman and the postanimal converge on the ground of an eco-philosophy of multiple belongings,

which permits the flourishing of a relational subject constituted in and by multiplicity.

This understanding of the posthuman is close to what Gilles Deleuze defined as an "absolute immanence" or the "becoming-animal", "that is, the condition of animality" (p. 280)

"The phantasm of human exceptionalism cannot be so easily vanquished because its error is also its 'truth'. The human that declares the fallacy of its own exceptionality can do so only from the position of its phantasmatic centeredness" (p. 281).

In a circular return to the first topics discussed in the book, Cimatti concludes by noting that what is at stake in Foucault's last seminars (*The Courage of Truth*) is the Cynical life: a human life resembling a dog's life, in which ethics and ethology collapse into one another in a purely Deleuzian style.

In his "*Afterword: Locating Race and Animality amidst the Politics of Interspecies Life*", Neel Ahuja praises *The Biopolitical Animal*'s potential in addressing the transborder crises of capitalist violence, climate change, and pandemics, building political proposals that ward off "the ongoing specter of fascism haunting the highly divergent poles of today's interspecies politics" (p. 298).

This notwithstanding, he invites us to be mindful of the limits to late Foucauldian viewpoints. In particular, he points to the contradictory role of animalisation in racial hierarchy, such as in cases where "animals are elevated by structures of power above people of colour" (p. 297). He is also mindful of how the term post-human may uncritically reproduce colonial theories of time and embodiment.

Ahuja encourages scholars to exercise caution in abruptly transcending humanist methods. Reversing the claim made by Foucault, Agamben, and Wolfe that species difference is at the root of modern racism, he asks the following question: What if "it is race that generates our notion of species?" (p. 297).

Whether from a humanist or post-humanist stance, the reader is invited to consider the animal question as central to biopolitics.



PRODUÇÕES ARTÍSTICAS

BICHOSLUZ DO SOL [ACESSO À VIDEOARTE](#)*SOLAR LIGHT-BEINGS**CRIATURASLUZ DEL SOL*

Débora Curti

Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, RS, Brasil

Édio Raniere

Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, RS, Brasil

Ficha Técnica: Coletivo Phantas 2025
Bichosluz do sol - Imagem/música
Débora Curti - Imagem/edição/música
Adilson Filho - Música
Édio Raniere - Produção/ co-criação

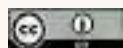
Submetido em: 28/06/2025

Aceito em: 28/06/2025

Publicado em: 17/11/2025

Como citar: CURTI, Débora; RANIERE, Édio. Bichosluz do Sol.
(Des)troços: revista de pensamento radical, Belo Horizonte, v. 6,
n. 2, p. e59978, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.59978

Licenciado sob a [CC BY 4.0](#).

Débora Curti é artista e pesquisadora. Mestre em Artes pelo Programa de Pós-Graduação em Artes da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL) e graduada em Artes Visuais pela Universidade Estadual de Maringá (UEM).

Édio Raniere é Pós-Doutor em Filosofia pela Université Paris-Nanterre e Doutor em Psicologia Social e Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. É Professor Adjunto do Curso de Psicologia da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), onde coordena o Laboratório de Arte e Psicologia Social (LAPSO). Atuou também como vice-presidente da Associação Brasileira de Psicologia Social (ABRAPSO).

Resumo

Uma videoarte, uma experimentação audiovisual, uma fabulação solar. Um processo de co-criação entre bichos humanos e não humanos. Uma instauração de modos de existência que não existem (segundo nossos padrões antropocêntricos de existência). Uma imagem-bicho. Bichosluz do sol, sol da manhã. Um feixe de luz do sol transformado em reflexos distorcidos manualmente. Reflexos que não apenas multiplicam a luz, mas também desorganizam fronteiras, dobram realidades e abrem brechas para existências que escapam ao visível e ao nomeável. Uma música-bicho. Sons do sol, sons do vento, sons de bichos humanos e não-humanos. Uma dança-bicho, dança que distorce o racional e celebra o irracional, o inclassificável, o não-saber. Um espaço fora do espaço, um tempo fora do tempo. Um escuro em que tudo é possível. Uma fabulação solar, nas brechas entre o conhecido e o desconhecido, entre realidade e ficção.

Bichosluz: outros tipos de matéria. Matéria mágica, matéria de poesia, que se delicia em sua inexplicabilidade. Uma composição mágica e poética em que o sol não é apenas a fonte de luz que forma os bichos, é também compositor. O som da frequência das ondas solares também faz parte da composição, são frequências mais graves, quase inaudíveis para humanos... (recomenda-se a utilização de fones para uma experiência audiovisual mais intensa). A imagem-bicho e a música-bicho dessa experimentação audiovisual se encontram em sua recusa a racionalizações, são imagens e sons fabulados em parceria com o sol, não para representar ou explicar o sol. Uma parceria entre humanos e não humanos, rumo ao fim do mundo (mundo antropocêntrico patriarcal/colonial/capitalista regido pelo excepcionalismo humano), rumo a instauração de outros mundos possíveis.

Palavras-chave

Videoarte; animais não humanos; luz do sol.

Abstract

A video art piece, an audiovisual experiment, a solar fabulation. A process of co-creation between human and nonhuman creatures. An instantiation of modes of existence that do not exist (according to our anthropocentric standards of existence). An animal-image. Sunlight-creatures, morning sun. A beam of sunlight transformed into hand-distorted reflections. Reflections that not only multiply the light, but also unsettle boundaries, bend realities, and open cracks for existences that slip beyond the visible and the nameable. An animal-music. Sounds of the sun, sounds of the wind, sounds of human and nonhuman beings. An animal-dance, a dance that distorts the rational and celebrates the irrational, the unclassifiable, the not-knowing. A space outside space, a time outside time. A darkness in which everything is possible. A solar fabulation, in the fissures between the known and the unknown, between reality and fiction.

Light-beings: other kinds of matter. Magical matter, matter made of poetry, delighting in its own inexplicability. A magical and poetic composition in which the sun is not merely the source of the light that shapes the creatures, but is itself a composer. The sound of solar wave frequencies is also part of the composition—lower frequencies, almost inaudible to humans... (headphones are recommended for a more intense audiovisual experience). The animal-image and the animal-music of this audiovisual experiment meet in their refusal of rationalizations; they are images and sounds fabulated in partnership with the sun, not to represent or explain the sun. A partnership between humans and nonhumans, moving toward the end of the world (the anthropocentric, patriarchal/colonial/capitalist world ruled by human exceptionalism), moving toward the instantiation of other possible worlds.

Keywords

Video art; non human animals; sunlight.

Referências

- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v. 4. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.
- DESPRET, Vinciane. *O que diriam os animais?* São Paulo: Ubu Editora, 2021.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *A sobrevivência dos vagalumes*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- FONTANE, Claire. *Greve humana: por uma prática da liberdade*. São Paulo: Glac Edições, 2024.
- HARAWAY, Donna J. *Ficar com o problema: fazer parentes no Chthuluceno*. São Paulo: n-1 Edições, 2023.
- HARAWAY, Donna J. *Quando as espécies se encontram*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- PELBART, Peter Pál. Por uma arte de instaurar modos de existência que "não existem". In: 31ª BIENAL DE SÃO PAULO. *Como pensar sobre coisas que não existem* (catálogo). São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 2014.
- RANIERE, Édio; HACK, Lilian; NEVES, Rosane. "Somos nada mais que imagens": entrevista com Anne Sauvagnargues. *Revista Polis e Psique*, Porto Alegre, v. 10, n. 1, p. 6-29, abr. 2020.
- SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze: del animal al arte*. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2006.

REGRAS DE SUBMISSÃO (PT)

1. Normas gerais

- **Originalidade e ineditismo:** A *(Des)troços* só avalia e aceita contribuições originais e inéditas que versem sobre a linha editorial da revista.
- **Modalidades:** As submissões podem ser feitas, a qualquer momento, por meio da [plataforma OJS](#) do periódico, assinalando se fazem parte de um dossiê temático ou não, e a modalidade do trabalho dentre: artigo científico, ensaio, entrevista, resenha, tradução ou produções artísticas.
- **Titulação:** a autora deve possuir o título de doutora ou mestra. Serão aceitas contribuições de mestrandas, graduadas ou de autoras sem titulação em coautoria com uma doutora. Em casos excepcionais, as exigências de titulação podem ser suspensas mediante decisão editorial, incluindo trabalhos anônimos, assinados por coletivos, grupos de pesquisa, movimentos sociais etc. As exigências de titulação não se aplicam às produções artísticas.
- **Critérios de autoria e colaboração:** o periódico segue integralmente os critérios de autoria e colaboração definidos pelo [International Committee of Medical Journal Editors \(ICMJE\)](#), desde que não pretendam ser de responsabilidade coletiva ou permanecer no anonimato. A autoria deve ser atribuída àquelas que: contribuíram substancialmente para a concepção ou o projeto do trabalho; ou para a coleta, análise ou interpretação de dados; e participaram na redação do trabalho ou na revisão crítica do conteúdo intelectual. Todas as autoras devem ter aprovado a versão final a ser publicada e concordo em assumir a responsabilidade por todos os aspectos do trabalho, garantindo a investigação e resolução adequadas de quaisquer questões relacionadas à precisão ou integridade do trabalho. Além disso, a autora principal deve garantir que todas as coautoras apropriadas tenham participação nas etapas de submissão do material. Qualquer pessoa que tenha contribuído em aspectos externos ao mencionado acima deve ser identificada como colaboradora.
- **Extensão (incluindo referências):** artigos entre 15 e 30 páginas; ensaios entre 10 e 20 páginas; resenhas entre 3 e 10 páginas; para outras produções, o tamanho é livre.
- **Idiomas aceitos:** português, inglês, castelhano, francês ou italiano.
- **Padrão de formatação:** as contribuições devem seguir as normas de formato e o modelo disponibilizados nas regras de formatação para as autoras.

2. Regras de formatação

Para acessar as diretrizes de formatação da *(Des)troços*, clique [AQUI](#).

Todas as submissões, exceto os experimentos artísticos, devem seguir o [Modelo de submissão de trabalho](#) disponibilizado.

Além disso, é obrigatório preencher e carregar a [Ficha de autoria](#), contendo: modalidade de trabalho, título; nome completo da(s) autora(s); titulação acadêmica; registro ORCID; vínculo institucional (cidade/Estado); minibiografia de até 3 linhas; endereço eletrônico e agência financiadora da pesquisa (se existentes).

SUBMISSION GUIDELINES (EN)

1. General guidelines

- **Originality and Uniqueness:** *(Des)troços* only evaluates and accepts original and unpublished contributions that align with the editorial line of the magazine.
- **Submission Types:** Submissions can be made at any time through the journal's [OJS platform](#). Authors should indicate whether their submissions are part of a thematic dossier or not, and specify the type of work, which can be a scientific article, essay, interview, review, translation, or artistic production.
- **Author's Qualifications:** Authors must hold a PhD or master's degree. Contributions from master's students, graduates, or authors without a degree in co-authorship with a PhD author will be accepted. In exceptional cases, the title requirements may be waived by editorial decision. This includes anonymous works or works signed by collectives, research groups, social movements, etc. Title requirements do not apply to artistic productions.
- **Authorship and Collaboration Criteria:** The journal adheres to the authorship and collaboration criteria established by the [International Committee of Medical Journal Editors \(ICMJE\)](#), unless the intention is collective responsibility or anonymity. Authorship should be attributed to those who substantially contributed to the conception or design of the work; or to the collection, analysis, or interpretation of data; and participated in writing the paper or critically reviewing its intellectual content. Authors should have approved the final version to be published and agreed to take responsibility for all aspects of the work, ensuring the proper investigation and resolution of any issues regarding accuracy or completeness. In addition, the lead author must ensure that all appropriate co-authors participate in the submission process. Any individual who has made contributions beyond those mentioned above should be identified as a contributor.
- **Length (including references):** Articles should be between 15 and 30 pages; essays between 10 and 20 pages; reviews between 3 and 10 pages. Other types of productions have no specific length requirements.
- **Accepted Languages:** Portuguese, English, Spanish, French, or Italian.
- **Formatting Standards:** Contributions must adhere to the formatting rules and guidelines provided for authors.

2. Formatting rules

To access the *(Des)troços* formatting guidelines, click [HERE](#).

All submissions, except for artistic experiments, must adhere to the [Submission Template](#) provided. Furthermore, it is mandatory to complete and upload the [Authorship Form](#), which includes the following information: type of work, title; full name(s) of the author(s); academic title; ORCID record; institutional link (city/state); a brief biography of up to 3 lines; email address; and research funding agency (if applicable).

DIRECTRICES PARA ENVÍOS (ES)

1. Reglas generales

- **Originalidad y novedad:** *(Des)troços* solo evalúa y acepta contribuciones originales e inéditas que aborden la línea editorial de la revista.
- **Modalidades:** Los envíos se pueden realizar en cualquier momento a través de la [plataforma OJS](#) de la revista, indicando si forman parte o no de un dossier temático, y la modalidad del trabajo, ya sea artículo científico, ensayo, entrevista, reseña, traducción o producciones artísticas.
- **Título:** el autor debe tener el título de doctorado o maestría. Se aceptarán contribuciones de estudiantes de maestría, egresados o autores sin título en coautoría con un doctor. En casos excepcionales, podrán suspenderse los requisitos de título por decisión editorial, incluyendo obras anónimas, firmadas por colectivos, grupos de investigación, movimientos sociales, etc. Los requisitos de título no se aplican a las producciones artísticas.
- **Criterios de autoría y colaboración:** la revista sigue íntegramente los criterios de autoría y colaboración definidos por el [Comité Internacional de Editores de Revistas Médicas \(ICMJE\)](#), siempre que no se pretenda responsabilidad colectiva o permanecer en el anonimato. La autoría debe atribuirse a quienes: contribuyeron sustancialmente a la concepción o diseño de la obra; o a la recopilación, análisis o interpretación de datos; y participaron en la redacción del trabajo o en la revisión crítica del contenido intelectual. Todos los autores deben haber aprobado la versión final que se publicará y aceptan asumir la responsabilidad de todos los aspectos del trabajo, asegurando una investigación adecuada y la resolución de cualquier problema relacionado con la precisión o integridad del trabajo. Además, el autor principal debe asegurarse de que todos los coautores apropiados participen en los pasos de envío del material. Toda persona que haya contribuido en aspectos ajenos a los anteriores deberá identificarse como colaborador.
- **Extensión (incluyendo referencias):** artículos entre 15 y 30 páginas; ensayos entre 10 y 20 páginas; reseñas entre 3 y 10 páginas; para otras producciones, el tamaño es libre.
- **Idiomas aceptados:** portugués, inglés, español, francés o italiano.
- **Estándar de formato:** Las contribuciones deben seguir las reglas de formato y el modelo disponibles en las reglas de formato para autores.

2. Reglas de formato

Para acceder a las pautas de formato de *(Des)troços*, haga clic [AQUÍ](#).

Todos los envíos, excepto los experimentos artísticos, deben seguir la [Plantilla de Envío de Trabajo](#) proporcionada.

Además, es obligatorio completar y cargar el [Formulario de Autoría](#), que incluye: tipo de obra, título; nombre completo del autor(es); título académico; registro ORCID; vínculo institucional (ciudad/estado); mini biografía de hasta 3 líneas; dirección de correo electrónico y agencia de financiación de la investigación (si corresponde).



Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.